وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة العراقية
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة العراقية

مجلة علمية محكَّمة نصف سنوية
يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)

السنة التاسعة عشرة العدد 2/28 1433هـ/ 2012م

مجلة الجامعة العراقية/ العدد (2/28)
(2012م)
الجامعة العراقية
الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

عنوان المراسلات:

العراق– بغداد– محلة 308 شارع 22/ الجامعة العراقية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: 4254257

فاكس: 4253246

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة: mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

1. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.
2. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.
3. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث- اسم الباحث- مرتبته العلمية وعنوانه- المقدمة- متن البحث- النتائج- الخاتمة- قائمة الهوامش- المصادر.

4. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى : يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية : يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

5.تثبت قائمة المراجع كالآتي:

البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

6.يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A4 على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن 16 والهامش قياس 14 والعنوان الرئيسي 18 والعنوان الفرعي 16 غامق.

7.يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.

8.يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن 30 صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد 40 صفحة يؤخذ مبلغ قدره 3000 دينار عن كل صفحة.

9.تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.

10.لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.

11.يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (40000) ألف دينار ، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.

12.يزود صاحب البحث– عند نشره– بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة..

تلتذُّ الأذنُ بسماعِ النفائسِ منْ القولِ وتودُّ العينُ رؤيةَ شذراتِ العلمِ وهي تنتظمُ في خيط من المنهجية العلمية الموضوعية، وتنساب مع قطرات الحبر آراء الباحثين وهم يخطون لبنات أفكارهم على الورق الأبيض معلنين بذلك فتوحات علمية جديدة وروافد للمعرفة مفيدة، إذ يقضي طالب العلم أياما كثيرة متقلبا بين المراجع والمصادر ناهلا منها ومن معينها الذي لا ينضب كل معلومة مفيدة للمجتمع ولرقي أفراده، ولقد كان من واجبنا ومازال أن نجمع كل هذه الدرر في بوتقة واحدة لتخرج لنا عبر أعداد مجلة الجامعة العراقية الغراء ونحن اليوم يسرنا في مركز (مبدأ) أن نزف إلى قراءنا و الباحثين العدد الجديد منها **2/28**، سائلين المولى عز وجل أن يوفقنا لما فيه كل خير لمجتمعنا وبلدنا إنه وليُّ ذلك والقادر عليه.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

هيئة التحرير

المحتويات

اسم البحث	الصفحة

ضوابط التفسير العلمي

د.أحمد كريم إبراهيم
كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله حق حمده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

إن القرآن الكريم يحتوي على العديد من الآيات التي تشير إلى الكون وما به من كائنات (أحياء وجمادات)، والى صور من نشأتها، ومراحل تكونها، والى العديد من الظواهر الكونية التي تصاحبها، والسنن الإلهية التي تحكمها، وما يستتبعه كل ذلك من استخلاص للعبرة، وتفهم للحكمة، وما يستوجبه من إيمان بالله، وشهادة بكمال صفاته وأفعاله، وهو – سبحانه وتعالى– الخالق البارئ المصور الذي أبدع ذلك الخلق بعلم وقدرة وحكمة لاتحدها حدود، ولايفيها حقها وصف.

فظهرت اصطلاحات (الإعجاز العلمي) و(التفسير العلمي) و(معجزة علمية) أو (فنية) وهي من التعابير، التي استحدثت، وشاعت في العصر الحديث، ومعلوم أن هذه التعابير، تفيد تأويل بعض الآيات القرآنية، بما يتفق وبعض الحقائق العلمية والنظريات ، أو الاكتشافات الحديثة في العلوم الطبيعية، وعدد المؤلفين المعاصرين الذين حاولوا التوفيق، بين النص القرآني، وبين الاكتشافات العلمية ليس بقليل، غير أن قسماً منهم أفرطوا في هذا الأمر، وتكلفوا في كثير من الأحيان .وهذا القسم تسبب في ظهور معارضين أنكروا هذا التوفيق، وبديهي أن يتباين موقف العلماء من تلك الإشارات الكونية في كتاب الله بتباين الأفراد وخلفياتهم الثقافية وأزمانهم، وباتساع دائرة المعرفة الإنسانية في مجال الدراسات الكونية التي تعرف اليوم باسم (دراسات العلوم البحتة والتطبيقية) من عصر إلى عصر [1]، ولأهمية الكتابة في هذه المواضيع التي تتعلق بالتفسير العلمي ، وذلك لارتباطها بالقرآن الكريم وتفسيره من الناحية العلمية خاصة بعد ما وصلت إليه العلوم في مختلف جوانب الحياة، والتي كتب فيها عدد من العلماء ، ولتعلقي وحبي لكتاب الله تعالى ورغبتي في الإطلاع على معانيه وما فيه من اسرار، وبعد ما وجدت من اختلاف العلماء حول التفسير العلمي بين قبول ورفض لهذا النوع من التفسير اخترت موضوع (ضوابط التفسير العلمي) لنبين فيه أهم الضوابط التي يجب أن يتبناها من يتصدى لتفسير القران الكريم من الناحية العلمية أن يلتزم بها، وقد قسمت البحث على مباحث عدة، وقد قمت باختيار منهجية علمية

أكاديمية في كتابة البحث ، وذلك بالاعتماد على المصادر والمراجع في استعراض الآراء التي تؤيد التفسير العلمي للقرآن الكريم وتدعو إليه ، وذكر أدلتهم ، وذكر أدلة المعارضين لهذا النوع من التفسير ، ثم ذكرت الضوابط التي يجب أن يلتزم بها من يتصدى لتفسير القرآن تفسيراً علمياً، وهي التي تمثل الموقف المعتدل والوسط بين الفريقين، وقد كان لي من شبكة المعلومات العالمية (الانترنيت) معيناً في الحصول على بعض التوجيهات المعلوماتية وبعض الآراء الحديثة.

وختمت البحث بخاتمة بينت فيها النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث البحث، وأياً ما كان فهذا هو جهدي الذي بذلت ما وسعني الجهد والاجتهاد والبحث والدرس، فإن أصبت فبفضل الله جَلَّ جَلاَله هو أهل الفضل ، وان كان غير ذلك فمن نفسي ومن الشيطان، فإن الكمال لله وحده وهو يهدي إلى سواء السبيل، ولا أملك هنا إلا أن أقول : ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾[2].

المبحث الأول
التفسير العلمي والإعجاز العلمي

دعا القرآن الكريم إلى استخدام المنهج الاستقرائي[3] في النظرة العلمية والبحث عن كيفية تركيب الأشياء في هذا الكون في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ ﴾[4]، فالقرآن يحث على منهج العلم الذي يتلخص في النظر إلى الكون بالقياس والاستقراء أو بهما معاً للوصول إلى القوانين العامة[5]، إن مسألة النظر في القرآن واستخراج النظريات العلمية منه قد ظهر بصددها فريقان أحدهما مؤيد والآخر منكر، أما الفريق الأول فيذهب إلى أن القرآن قد أشتمل على جميع مكتشفات العلم وما يمكن أن يكتشف في المستقبل[6]. وهنا لابد لي من الكلام عن معنى التفسير العلمي، ومعنى الإعجاز العلمي:

التفسير العلمي[7] :

هو التفسير الذى يُحَكِّم الاصطلاحات العلمية فى عبارات القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها[8].

أما الإعجاز العلمي:

فهو إخبار القرآن الكريم، أوالسنة النبوية، بحقيقة أثبتها العلم التجريبي أخيراً، وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية، في زمن الرسول ﷺ، وهكذا يظهر اشتمال القرآن أو الحديث على الحقيقة الكونية ، التي يؤول إليها معنى الآية أو الحديث، ويشاهد الناس مصداقها في الكون، فيستقر عندها التفسير، ويعلم بها التأويل [9]، كما قال تعالى: ﴿لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٦٧﴾﴾[10].

وهنالك فرق بين (التفسير العلمي) و(الإعجاز العلمي):

أما أولهما فهو مثار البحث والمناقشة، وأما ثانيهما فأحسبه أمرًا مسلمًا لا جدال فيه ولا إشكال، ذلكم أن كتابًا أُنزل قبل أربعة عشر قرنًا من الزمن، وعرض لكثير من مظاهر هذا الوجود الكونية؛ كخلق السماوات والأرض، وخلق الإنسان، وسوق السحب وتراكمه، ونزول المطر، وجريان الشمس والقمر، وتحدث عن الكواكب والنجوم والشهب وأطوار الجنين والنبات والبحار، وغير ذلك كثير، ومع ذلك كله لم يسقط العلم كلمة من كلماته، ولم يصادم جزئية من جزئياته، فإذا كان الأمر كذلك فإن هذا بحد ذاته يعتبر إعجازًا علميًا للقرآن.

هذه النتيجة المتولدة عن أن القرآن لم ولن يصادم حقيقة علمية، لم أرَ بين علماء المسلمين من أنكرها، لا في القديم ولا في الحديث، وكل ما يثار من ضجة وما يسطر في الصحف ما هو إلا عن التفسير العلمي لا عن الإعجاز العلمي[11].

فالإعجاز العلمي قاعدة صُلْبة يقف عليها المسلمون جميعًا بكل ثقة وكل أمن؛ لكن طائفة منهم قالت: مادام الإعجاز العلمي متحققًا في القرآن وثابتًا فما علينا أن نطبقه بين آياته واحدة واحدة، وبين الحقائق العلمية واحدة واحدة.

وامتنعت طائفة أخرى عن تطبيقه لا خوفًا عليه من النقض، وليس خشية على حقائقه؛ ولكن لعدم الثقة في مداركنا نحن البشر؛ فقد نحسب نظرية علمية حقيقة علمية، فما تلبث قليلاً إلا وتتقوض بعد رسوخ وتتزعزع بعد ثبوت ولات حين مناص نقع في الحرج الشديد؛ فيكذب القرآن وهو الصادق فتكون البلية، فالعيب والنقص في مداركنا وليس في حقائق القرآن.

إذًا فالمسلمون جميعًا يقولون بالإعجاز العلمي للقرآن؛ ولكنهم يختلفون في التفسير العلمي[12].

المبحث الثاني
أدلة المؤيدين للتفسير العلمي

استدل المؤيدون للتفسير العلمي بأدلة كثيرة منها:

1- الاستدلال بظاهر عموم بعض الآيات: كقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[13] وقوله سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[14] وغير ذلك من الآيات الداعية إلى التفكر والتدبر في خلق الله عز شأنه[15].

2- الاستدلال بظاهر عموم بعض الأحاديث والآثار: كحديث: أن رسول الله ﷺ قال: «**ستكون فتن**، قيل: وما المخرج منها، قال: **كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم**»[16]. وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم عن ابن م سعود أنه قال: «أَنْزَلَ في هذا القرآن كل علم، وبَيَّنَ لنا فيه كل شيء ولكن علمنا يقصر عما بَيَّنَ لنا في القرآن»[17].

3- قالوا: إن الله سبحانه وتعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السموات والأرض، وتعاقب الليل والنهار، وكيفية أحوال الضياء والظلام، وأحوال الشمس والقمر والنجوم، وذكر هذه الأمور في أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى، فلو لم يكن البحث عنها والتأمل في أحوالهم جائزًا لما ملأ الله كتابه منها[18]، «وبالجملة فالعلوم كلها داخلة فى أفعال الله عَزَّ وجَلَّ وصفاته، وفى القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفى القرآن إشارة إلى مجامعها بل كل ما أشكل فهمه على النُظَّار ، واختلف فيه الخلائق في النظريات ، والمعقولات، فى القرآن إليه رمز ودلالات عليه ، يختص أهل الفهم بدركها»[19].

4- أن العلم الحديث قد يكون ضروريًا لفهم بعض المعاني القرآنية، وليس هناك ما يمنع من أن يكون فهم بعض الآيات فهمًا دقيقًا متوقفًا على تقدم بعض العلوم، فتكون الحقيقة العلمية من قواعد الترجيح في التفسير إذا كان للآية أكثر من معنى فيتعين أن يؤخذ بالمعنى الذي تؤيده الحقائق العلمية[20].

5- تحقق فوائد كثيرة ومنافع كبيرة من التفسير العلمي، منها:

أ. إدراك وجوه جديدة للإعجاز في القرآن الكريم بإثبات التوافق بين حقائق القرآن الكريم وحقائق العلم.

ب. استمالة غير المسلمين إلى الإسلام وإقناعهم به ببيان إعجاز القرآن العلمي، وإقامة الحجة عليهم بذلك.

ج. امتلاء النفوس إيمانًا بعظمة الله جل جلاله وعظيم سلطانه وقدرته بعد الوقوف على أسرار الكون التي كشفها القرآن[21].

ولو أنَّا تتبعنا سلسلة البحوث التفسيرية للقرآن الكريم، لوجدنا أن هذه النزعة– نزعة التفسير العلمي– تمتد من عهد النهضة العلمية العباسية إلى يومنا هذا، ولوجدنا أنها كانت فى أول الأمر عبارة عن محاولات، يُقصد منها التوفيق بين القرآن، وما جَدَّ من العلوم، ثم وُجِدت بعد ذلك كتب مستقلة فى استخراج العلوم من القرآن، وتتبع الآيات الخاصة بمختلف العلوم، وراجت هذه الفكرة فى العصر المتأخر رواجاً كبيراً بين جماعة من أهل العلم، ونتج عن ذلك مؤلفات كثيرة تعالج هذا الموضوع، كما أُلِّفت بعض التفاسير التى تسير على ضوء هذه الفكرة[22].

في قبولهم للتفسير العلمي؛ فإن فيهم مَن يؤيده كل التأييد ويقبله كل القبول، لا يرد منه شيئًا، ويعتقد أن القرآن تبيان لكل شيء؛ بمعنى أنه مبين لكل شيء بخصوصه ودقائقه وتفاصيله، وفيهم مَن يعتقد أن فيه تأييد كل الحقائق العلمية، وفيهم مَن يعتقد قبول التفسير العلمي على أضيق نطاق، ويمكن الرد على هذه الأدلة ، بما ذكره العلماء المعارضون للتفسير العلمي من أدلة، وهذا ما سنتكلم عنه في المبحث الآتي.

المبحث الثالث
أدلة المعارضين للتفسير العلمي

واستدل المعارضون للتفسير العلمي بأدلة منها:

1- أن للتفسير شروطًا وقيودًا قررها العلماء ينبغي الالتزام بها فلا يكون تفسير القرآن مباحًا لكل من حصل علمًا من العلوم وغابت عنه علوم أخرى لابد منها للمفسر. ومن ذلك عدم تحميل ألفاظ القرآن معاني وإطلاقات لم توضع لها ولم تستعمل فيها[23].

2 أن القرآن الكريم كتاب هداية وإرشاد وليس بكتاب تفصيل لمسائل العلوم ونظرياته ودقائق الاكتشافات والمعارف ، ومن طلب ذلك من القرآن فقد أساء فهم طبيعة هذا القرآن ووظيفته[24].

3 أن التفسير العلمي مدعاة إلى الزلل لدى أكثر الذين خاضوا فيه من المعاصرين؛ لأن عملية التوفيق تفترض غالبًا محاولة للجمع بين موقفين يتوهم أنهما متعاديان ولا عداء، أو يظن أنهما متلاقيان ولا لقاء[25].

4 أن تناول القرآن بهذا المنهج يضطر المفسر إلى مجاوزة الحدود التي تحتملها ألفاظ النص القرآني لأنه يحس بالضرورة متابعة العلم في مجالاته المختلفة فيتعجل تلمس المطابقة بين القرآن والعلم تعجلاً غير مشروع[26].

5 أن ما يكشف من العلوم إنما هو نظريات وفروض قابلة دائمًا للتغيير والتبديل، والتعديل، والنقض، والإضافة بل قابلة لأن تنقلب رأسًا على عقب، ومن ثم فلا يصح أن نعلق الحقائق القرآنية النهائية بمثل تلك النظريات حتى لا نقف محرجين عند ثبوت بطلان تلك النظرية[27].

وقد رد الشاطبي[28] (رحمه الله) على ادلة الؤيدين للتفسير العلمي ، فقال: «وربما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى : ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾[29] وقوله تعالى : ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾[30]... فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين: ما يتعلق بحال التكليف والتعبد ، أوالمراد بالكتاب في قوله ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾[31] اللوح المحفوظ ، ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع تلك العلوم ، النقلية والعقلية،... ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه، على كل ما يضاف علمه، إلى العرب خاصة، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداة له، ضل عن فهمه»[32].

المبحث الرابع
الرأي المختار

بعد أن عرضت أدلة الفريقين المؤيد للتفسير العلمي والمعارض له ، لابد لي من الإشارة إلى الرأي الذي أراه راجحاً في ضوء ما تم دراسته في هذا البحث ، فالكل متفقون

على أن القرآن الكريم معجزة[33]، وأنه كتاب هداية ، وأنه كلام رب العالمين ، وأن الكون من خلق الله تعالى، فلا يوجد تناقض أو تعارض بين كلام الله تعالى (القرآن الكريم) وبين الكون الذي خلقه الله سبحانه وتعالى ، فلا يوجد ما يم نع من الاستفادة من الحقائق العلمية التي توصل إليها العلم الحديث في التفسير العلمي للقرآن الكريم، فلا نرفض التفسير العلمي على إطلاقه، ولا نقبل به بشكل كامل ، وإنما التوسط بين جانبي الإفراط والتفريط، فلا إفراط ولا تفريط وهو المنهج الوسط في تناول هذه القضايا، وهو رأي جمهور علماء المسلمين[34]، وبناء على ذلك، يجب علينا حينما نعرض للتفسير العلمي في القرآن، أن لا ننسى الوظيفة الأساسية التي جاء من أجلها ، ألا وهي هداية البشر ، ورسم المنهاج القويم ، والسبيل المستقيم، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الضلالة إلى الهدى، فلا يجوز لنا بعد هذا أن ننحرف عن الوظيفة الأساسية لكتاب اللَّه، ونُحمّلَ الآيات ما لا تطيق من المعاني العلمية التي لم تُسق الآية من أجلها، ولا نزلت لبيانها، وإنما هي من أوهام القارئ، وربما انقلبت إلى ضرب من التأويل الباطني الباطل، كما لا يجوز لنا في نفس الوقت أن نجمد على معارفنا القديمة الضيقة، وتفسيراتنا الجزئية المحدودة، المبنية على تلك المعلومات القديمة، والتي ربما كانت قاصرة، أو خاطئة في تفسير ظواهر بعض أو أكثر الجوانب العلمية التي كشف عنها العلم الحديث، مما يؤدي في النتيجة إلى فهم القرآن فهماً غير سليم في ضوء المعارف الحديثة، وفي الآيات التي لها مساس بالعلوم[35].

إذن فلا مانع من تفسير الآيات التي لها مساس بالعلوم، وفهمها بناء على ضوء المعارف الحديثة اليقينية، لا الظنية، وفي نطاق قوانين الشرع العامة، وقواعد اللغة الثابتة، ففي هذا ما يدل كل ذي عقل على أن هذا القرآن ليس من عند البشر، وإنما هو من عند اللَّه، وإلا لما كان من الممكن قول مثل تلك الآيات في تلك القرون الخالية، التي لم يكن الإنسان عارفاً فيها شيئاً عن الحقائق العلمية الحديثة، ولم يضرها أبداً أن تقف عند ظاهر النص القرآني إذا كانت دلالته قطعية، وإن كان يتعارض مع بعض النظريات العلمية الرائجة، جازمة بأن الخطأ في النظرية العلمية، وأن على أصحابها أن يبحثوا عن وجه الصواب في موضوعها، وإلا فمن المحال أن يتعارض الدين مع العلم، أو القرآن مع القوانين اليقينية الثابتة[36].

إن المؤيدين للتفسير العلمي والمعارضين له أيضًا كلهم بلا استثناء يقرون ويعترفون أن القرآن الكريم لم ولن يصادم حقيقة علمية، لم يقولوا هذا عن عاطفة مجردة، ولم يقله أتباع القرآن فحسب، وإنما قاله خصومه أيضًا، بعد أن تناولوا آيات عديدة منه، وقلبوها دراسة وتأملاً، وتدبرًا، ونظروا فيما بين أيديهم من النظريات والحقائق العلمية حتى انتهوا إلى ما انتهوا إليه، وقد يحسب أحد أن السلامة من مصادمة الحقائق العلمية أمر هين فما على المتكلم إلا أن يتجنب الخوض في مجالاتها ، ويحذر من الوقوع في مبهمات العلوم ، وغوامض المعارف، وأسرار الكون وخفايا العلم وبذا يظفر بهذه السمة[37].

والأمر حق لو كان القرآن سلك هذا المسلك لكنه وقد أنزل قبل أربعة عشر قرنًا من الزمن عرض لكثير من مظاهر هذا الكون كخلق السموات والأرض وخلق الإنسان ، وسوق السحب وتراكمه، ونزول المطر ، وجريان الشمس، وتحدث عن القمر والنجوم والشهب وأطوار الجنين.وعن النبات والبحار وغير ذلك كثير ومع ذلك كله لم يسقط العلم كلمة من كلماته، ولم يصادم جزئية من جزئياته، فإذا كان الأمر كذلك فإن هذا بحد ذاته يعتبر إعجازًا علميًّا للقرآن حتى ولو لم يتم الربط بين الآية والاكتشاف العلمي الحديث، وهذا أمر يدركه ويقره كل العلماء لا ينكره أحد ، فالإعجاز العلمي في القرآن متحقق مدرك ثابت، لا خلاف فيه[38].

لكن القول بالتفسير العلمي للقرآن الكريم يجب أن يكون وفق ضوابط ، وهذا ما سنتكلم عنه في المبحث الاتي.

المبحث الخامس

ضوابط() التفسير العلمي

القرآن الكريم كلام الله، والكون كله من خلق الله، ولا يشك مؤمن في التطابق التام بين كلام الله تعالى وبين حقائق هذا الكون ونظامه ، ولا ريب أن المؤمن حين يقرأ اكتشافًا علميًّا جديدًا أثبته العلماء بالبرهان القاطع ثم يجد ذلك مذكورًا في القرآن أو ما يوافقه فإنه يشعر بزيادة الطمأنينة القلبية كالتي طلبها إبراهيم عليه السلام قال تعالى : ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[40]، لكن هذه المقارنة أو التوفيق بين النص القرآني الكريم والاكتشاف العلمي الجديد ينبغي أن تكون له ضوابطه وأن تكون له موازينه[41]. ولهذا وقع الاختلاف بين العلماء في

التفسير العلمي للقرآن الكريم بين مؤيد ومعارض، وسنتكلم هنا عن أهم الضوا بط التي يجب أن يلتزم بها من يتصدى للتفسير العلمي للقرآن الكريم ، فلا يمكن الرفض القاطع لهذا النوع من التفسير، ولا يمكن القبول به بشكل كامل، فهذه مجموعة من الضوابط التي نراها مناسبة في هذا المقام والتي ذهب اليها مجموعة من العلماء ، ونشر بعضها في مؤتمرات دولية منها، المؤتمر العالمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة[42]، وهي كآلاتي:

1. أن القرآن الكريم ليس كتاباً للعلوم الدنيوية، بمعنى أنه ليس كتاب فلك ولا كتاب طب ولا كتاب هندسة ونحوها، وإنما هو كتاب هداية للإيمان وطاعة الرحمن[43] قال تعالى: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ ﴾[44].
2. أن يقرر أن هذا حسب فهمه للنص ، ولا يلزم من ذلك أن هذه حقيقة النص ، لأن نصوص القرآن من علم الله، ولا يحيط بعلم الله أحد ، وقد يكون بدا للناظر فيها وجه ووجه من الحقيقة العلمية التي يريد أن يطبق عليها الآية ، وقد يكون وراءها مناحي كثيرة لا يعلمها هو ، كما أن لغة القرآن لغة استخدمت الألفاظ الجامعة التي تحيط بكل المعاني الصحيحة، فحصرها في معنى واحد من المعاني تحكم ما لم يرد نص قاطع في المعنى المقصود من المعصوم صلوات الله وسلامه عليه[45].
3. الابتعاد عن التكلُّفُ في تحميلِ النصوصِ ما لا تحتمله حرصًا على ربطها باكتشافِ علميٍّ[46].
4. الابتعاد عن تحليلُ المعجزةِ أو الكرامة تحليلاً علمياً يتوافق مع نواميس الكون علماً بأن المعجزة أمر خارق للعادة : بمعنى أنها لا تخضع لقوانين الحياة ومن ذلك : قميصِ يوسفَ وارتدادِ بصرِ يعقوبَ عليهما السلام ؛ قيل لأن القميص كان فيه أثر عرق وأن في العرق مادة يمكن أن تعالج بعض حالات فقد البصر... فهذا غير مقبول.
5. لا يجوز الخوضُ في هذا البابِ دون معرفةٍ بقواعد التفسير وأصوله الأمر الذي يؤدي إلى وقوع الخطأ والقصورِ في الفهم[47].
6. لا يمكن تعليلُ الخوارق أو الغيبيات تعليلاً مادياً علمياً ، وربما ساعد العلم في تقريب بعض الأمور الغيبية التي وردت في القرآن إلى الأذهان.
7. لا يصحُّ أن نجعل القرآنَ تبعا والعلمَ التجريبيَّ أصلا وحَكما[48].

8. إذا وقع التعارض بين دلالة قطعية للنص وبين نظرية علمية رفضت هذه النظرية لأن النص وحي من الذي أحاط بكل شيء علماً، وإذا وقع التوافق بينهما كان النص دليلاً على صحة تلك النظرية، وإذا كان النص ظنياً والحقيقة العلمية قطعية يؤول النص بها[49].
9. لا يعني التفسير العلمي أن ننقضَ ما قرره المتقدمون من معانٍ واستنباطاتٍ لا تخالف الحقائقَ العلميةَ الثابتةَ؛ فالقرآن الكريم خطابُ الله تعالى وحجتُه البالغة لكلِّ العصور، ويحتمل أكثر من وجه، وقد فهم كلُّ مفسرٍ بقدر ثقافة عصره وما حضره من علمٍ وفهمٍ، ثم جاء العلم الحديث فكشف عن وجوهٍ ومعانٍ لم يدركها السابقون، وكلما تقدم العلمُ التجريبي كلما تجلت لنا وجوهٌ جديدةٌ من وجوهِ الإعجازِ القرآنيِّ.
10. ألاَّ تطغى المباحث التي تتعلق بالتفسير العلمي للقرآن الكريم عن المقصود الأول من القرآن الكريم، وهو الهداية والإعجاز[50].
11. أن تذكر تلك الأبحاث على وجه يدفع المسلمين إلى النهضة، ويلفتهم إلى جلال القرآن الكريم، ويحركهم إلى الانتفاع بقوى هذا الكون العظيم – الذي سخره الله لنا – انتفاعا يعيد لأمة الإسلام مجدَها.
12. أن تذكر تلك العلوم لأجل تعميق الشعور الديني لدى المسلم، والدفاع عن العقيدة ضد أعدائها[51].
13. أن لا تذكر هذه الأبحاث على أنها هي التفسير الذي لا يدل النص القرآني على سواه، بل تذكر لتوسيع المدلول، وللاستشهاد بها على وجه لا يؤثر بطلانها فيما بعد على قداسة النص القرآني، ذلك أن تفسير النص القرآني بنظرية قابلة للتغيير والإبطال يثير الشكوك حول الحقائق القرآنية في أذهان الناس، كلما تعرضت نظرية للرد أو البطلان[52].
14. ضرورة التقيد بما تدل عليه اللغة العربية فلابد من:

أ. أن تراعى معاني المفردات كما كانت في اللغة إبان نزول الوحي.

ب. أن تراعى القواعد النحوية ودلالاتها.

ج. أن تراعى القواعد البلاغية ودلالاتها . خصوصاً قاعدة أن لا يخرج اللفظ من الحقيقة إلى المجاز إلا بقرينة كافية.

15. البعد عن التأويل في بيان إعجاز القرآن العلمي.
16. أن لا تجعل حقائق القرآن موضع نظر، بل تجعل هي الأصل: فما وافقها قبل وما عارضها رفض، فالحقائق القرآنية حقائق نهائية قاطعة مطلقة... أما ما يصل إليه البحث الإنساني– أيًّا كانت الأدوات المتاحة له– فهي حقائق غير نهائية ولا قاطعة، وهي مقيدة بحدود تجاربه وظروف هذه التجارب وأدواتها[53].
17. أن لا يفسر القرآن إلا باليقين الثابت من العلم لا بالفروض والنظريات التي لا تزال موضع فحص وتمحيص. أما الحدسيات والظنيات فلا يجوز أن يفسر بها القرآن، لأنها عرضة للتصحيح والتعديل إن لم تكن للإبطال في أي وقت[54].
18. أن ما يكشف من العلوم إنما هو نظريات وفروض كل قيمتها أنها تصلح لتفسير أكبر قدر من الظواهر الكونية أو الحيوية أو النفسية أو الاجتماعية، إلى أن يظهر فرض آخر يفسر قدرًا أكبر من الظواهر، أو يفسر تلك الظواهر تفسيرًا أدق؛ ومن ثم فهي قابلة دائمًا للتغيير والتعديل والنقص والإضافة؛ بل قابلة لأن تنقلب رأسًا على عقب بظهور أداة كشف جديدة، أو بتفسير جيدة لمجموعة الملاحظات القديمة، ومن ثم فلا يصح أن نعلق الحقائق القرآنية النهائية بمثل تلك النظريات حتى لا نقف محرجين عند ثبوت بطلان تلك النظرية[55].

هذه الضوابط تمثل الرأي الوسط والمعتدل بين الفريقين المؤيد والمعارض للتفسير العلمي، إن كون القرآن كتاب هداية لا يمنع أن ترد فيه إشارات علمية يوضحها التعمق في العلم الحديث، فقد تحدث القرآن عن السماء، والأرض، والشمس والقمر، والليل والنهار، وسائر الظواهر الكونية. كما تحدث عن الإنسان، والحيوان والنبات، ولم يكن هذا الحديث المستفيض منافياً لكون القرآن كتاب هداية، بل كان حديثه هذا أحد الطرق التي سلكها لهداية الناس– والله اعلم–.

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز لمادة البحث لابد لنا من الإشارة إلى بعض النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث، وهي كالآتي:

1. لا يمكن القبول بالتفسير العلمي بشكل مطلق ، ولا رفضه بشكل كامل ، وإنما نقبل من التفسير العلمي ما كان موافقاً للضوابط التي وضعها العلماء، فلا رفض للتفسير العلمي مطلقًا ولا تأييد وتسليم له مطلقين؛ بل جمع بين حقيقتين: حقيقة قرآنية ثابتة بالنص الذي لا يقبل الشك، وحقيقة علمية ثابتة بالتجربة والمشاهدة القطعيين؛ ومن هنا كان المسلمون كلهم متفقين على أن القرآن الكريم لم ولن يصادم حقيقة علمية؛ وإنما يقع التصادم عندما ندعي حقيقة علمية في الكون وهي ليست حقيقة علمية، أو ندعي حقيقة قرآنية وهي ليست حقيقة قرآنية[56].
2. هناك نصوص من الوحي قطعية الدلالة ، كما أن هناك حقائق ع لمية كونية قطعية ، وفي الوحي نصوص ظنية في دلالتها، وفي العلم نظريات ظنية في ثبوتها.
3. إن التفسير العلمي للقرآن مرفوض إذا صدر عن خلفية تعتمد العلم أصلاً وتجعل القرآن تابعاً، فالصحيح أن يكون القرآن هو الأصل وليس العكس.
4. إن التفسير العلمي للقرآن مرفوض إذا اعتمد على النظريات العلمية التي لم تثبت ولم تستقر ولم تصل إلى درجة الحقيقة العلمية، فلا يفسر القرآن الكريم بالنظريات ، وإنما بالحقائق التي اثبتها العلم باليقين.
5. إن نصوص الوحي قد نزلت بألفاظ جامعة تحيط بكل المعاني الصحيحة في مواضيعها التي قد تتتابع في ظهورها جيلا بعد جيل، فقد يظهر لجيل من المعاني التي لم تظهر للجيل الذي قبله، فلا حرج من الاستفادة من المعاني التي تظهر في تفسير بعض آيات القرآن الكريم خاصة إذا كانت هذه المعاني حقائق وليس نظريات.
6. إن التفسير العلمي للقرآن مرفوض إذا خرج بالقرآن عن لغته العربية، فهي اللغة التي نزل بها.
7. لا يوجد تعارض أو تناقض بأي حال ، ولا من أي نوع بين أي نص قرآني صريح في دلالته، وبين أي حقيقة علمية بلغت يقين المعاينة ضرورة أن خالق الكون سبحانه هو منزل القرآن الكريم، ولن يكون تناقض أبداً بين قول الله تعالى وبين خلقه [57]: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾[58].

8. علم الله هو العلم الشامل المحيط الذي لا يعتريه خطأ، ولا يشوبه نقص، وعلم الإنسان محدود، يقبل الازدياد، ومعرض للخطأ.
9. إن التفسير العلمي للقرآن مرفوض إذا خالف ما دل عليه القرآن في موضع آخر، أو دل عليه صحيح السنة.
10. التفسير العلمي يختلف عن الإعجاز العلمي، وهذا ما اشرنا إليه فيما سبق.
11. لا يمكن أن يقع صدام بين قطعي من الوحي وقطعي من العلم التجريبي، فإن وقع في الظاهر، فلابد أن هناك خللا في اعتبار قطعية أحدهما، وذلك لأن منزل القرآن الكريم هو خالق الكون.
12. إن التفسير العلمي للقرآن مقبول إذا التزم المفسر القواعد المعروفة في أصول التفسير من الالتزام بما تفرضه حدود اللغة، وحدود الشريعة، والتحري والاحتياط الذي يلزم كل ناظر في كتاب الله.
13. إن التفسير العلمي للقرآن مقبول ممن رزقه الله علماً بالقرآن وعلماً بالسنن الكونية لا من كل من هب ودب، فكتاب الله أعظم من ذلك.
14. تعدد صور الإعجاز في القرآن الكريم، فعلى الرغم من نزول القرآن الكريم قبل أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان إلا انه لم ولن يحيط به احد من الخلق ، وفي هذا دليل واضح بأنه كلام الله تعالى.
15. الجهد الكبير الذي بذله علماؤنا في تفسير القرآن الكريم، وبيان معانيه واسراره.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

هوامش البحث

(1) ينظر شبكة الانترنيت موقع (Google) من الآيات الكونية في القرآن، دكتور : زغلول النجار.

(2) سورة البقرة: من الآية 286.

(3) المنهج الاستقرائي: وهو العملية المنطقية التي تستنبط عن طريقها التعميمات من وقائع جزئية؛ أي الانتقال من الحكم والأمثلة الفردية إلى المبادئ العامة. ينظر : مناهج التربية

أسسها وتطبيقاتها : على أحمد مدكور، دار الفكر العربي، (1421هـ / 2001م): 178/1.

(4) سورة الغاشية: 17–20.

(5) ينظر : الكون والإعجاز العلمي في القرآن: د.منصور حسب النبي، دار الفكر العربي، القاهرة، (الطبعة الثالثة، 1996): 23.

(6) ومن هذا الفريق الكواكبي (ت1902م)، والشيخ محمد عبده (ت1905م) ومحمد فريد وجدي (ت1954م) وغيرهم . ينظر : التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام : د.توفيق الطويل، دار إحياء الكتب العربية، (1945م): 35.

(7) قد ظهر في هذا العصر مدلول آخر للعلم نلمس جوانبه في وصفهم لهذا القَرْن أو العصر بأنه عصر العلم (والتطور والنهضة) إلى آخره؛ وإنما يهمنا وصفه بعصر العلم وهم يقصدون بذلك أن العلم هو العلم الطبيعي القائم على دراسة ما في الكون من مواد وعناصر وكائنات، لها خصائصها الذاتية وأنظمتها التي تحكمها من كيمياء وطبيعة وميكانيكا، وغير ذلك من علوم الطب والرياضة والفلك، وما يتضمنه ذلك من حقائق كونية، وأن العمل في إطار هذا المفهوم للعلم هو تطبيق العلم عمليًّا باستعمال الأجهزة والأدوات والوسائل الأخرى الحديثة من مختبرات ومراصد وتجارب واستنباطات منطقية وغير ذلك، هذا ما قصدوه من وصف عصرهم بعصر العلم، وهو ما تناولوه فيما سموه بالتفسير العلمي . ينظر : القرآن وإعجازه العلمي : محمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، (1977م): 44.

(8) ينظر : التفسير معالم حياته– منهجه اليوم : أمين الخولي ، طبعة دار الكتاب اللبناني ، (الطبعة الأولى ، 1982م): 20، والتفسير والمفسرون : د.محمد السيد حسين الذهبي (ت1398هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة: 349/2.

(9) ينظر : دحض دعوى المستشرقين أن القرآن من عند النبي ﷺ: سعود بن عبد العزيز الخلف، غراس للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية: 169/1.

(10) سورة الأنعام: من الاية 67.

(11) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر : أ.د.فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، المملكة العربية السعودية، (الطبعة الأولى، 1407هـ/ 1986م): 601/2.

[12] ينظر: المصدر نفسه: 601/2.

[13] سورة الأنعام: الآية 38.

[14] سورة النحل: الآية 89.

[15] ينظر: الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت911هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، (الطبعة الأولى، 1416هـ/ 1996م): 391/2.

[16] ينظر: سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي (ت279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (1998م): 22/5 حديث رقم (2906)، وقال فيه: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الوَجْهِ وَإِسْنَادُهُ مَجْهُولٌ، وَفِي الحَارِثِ مَقَالٌ.

[17] ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري (ت310هـ)، دار الفكر، بيروت، (1405هـ): 162/14، والإتقان في علوم القرآن: 389/2، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت1270هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 190/6.

[18] ينظر: التفسير الكبير: لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الملقب بفخر الدين الرازي (ت606هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (الطبعة الثالثة، 1420هـ): 274/14.

[19] إحياء علوم الدين: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، دار االمعرفة، بيروت: 289/1.

[20] ينظر: دراسات في علوم القرآن الكريم: أ.د.فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، الرياض، (الطبعة الثانية عشرة، 1424هـ/ 2003م): 293/1.

[21] ينظر: دراسات في علوم القرآن الكريم: 293/1.

[22] ينظر: التفسير والمفسرون: 356/2، يقول الذهبي: وُجِدت الفكرة (أي: التفسير العلمي) مركَّزة وصريحة على لسان الغزالي، وابن العربي، والمرسى، والسيوطي، ولوجدنا أيضاً أن هذه الفكرة قد طُبِّقت علمياً، وظهرت فى مثل محاولات الفخر الرازي، ضمن تفسيره للقرآن.

[23] ينظر: دراسات في علوم القرآن الكريم: 294/1.

[24] ينظر: المصدر نفسه: 294/1.

[25] ينظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: 602/2– 603.

[26] ينظر: دراسات في علوم القرآن الكريم: 294/1.

[27] ينظر: دراسات في علوم القرآن الكريم: 294/1.

[28] الشاطبي: هوالحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي لغرناطي المالكي توفي في شعبان من سنة 790 تسعين وسبعمائة. له أصول النحو، الاعتصام بالسنة، والموافقات وغيرها. ينظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: 5/ 18.

[29] سورة النحل: الآية 8.

[30] سورة الأنعام: الآية 38.

[31] سورة الأنعام: الآية 38.

[32] الموافقات: لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت790هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، (الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م): 127/2–129.

[33] المعجزة: العين والجيم والزاء أصلان صحيحان يدل أحدهما على الضعف والاخر على مؤخر الشيء فالأول عجز عن الشيء. ينظر: معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار النشر: دار الجيل، بيروت– لبنان، (الطبعة الثانية، 1420هـ/ 1999م): مادة (عجز): 232/4.
أما المعجزة في الاصطلاح فهي: أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، سالم من المعارضة، يجريه الله تعالى على يد نبيه، شاهدًا على صدقه. ينظر: دراسات في علوم القرآن: 257/1.

[34] ينظر: المعجزة القرآنية، الإعجاز العلمي والغيبي، محمد حسن هيتو، دار الرسالة، بيروت، (الطبعة الثانية، 1415هـ): 152.

[35] ينظر: المعجزة القرآنية– الإعجاز العلمي والغيبي: 152.

[36] ينظر : الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله : لعبد الله بن عبد الرحمن الجربوع، الجامعة الإ سلامية، المدينة المنورة– المملكة العربية السعودية، (الطبعة : الأولى، 1424هـ/ 2003م): 731/2.

[37] ينظر: دراسات في علوم القرآن: 295/1.

[38] ينظر: المصدر نفسه: 295/1.

[39] (الضَّبْطُ) الضاد والباء والطاء أصل صحيح ضَبَطَ الشيءَ ضبطاً، والضَّبْطُ لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء. ينظر: معجم مقاييس اللغة: مادة (ضبط): 386/3.

[40] سورة البقرة: من الآية 260.

[41] ينظر: دراسات في علوم القرآن: 290/1.

[42] هذا المؤتمر عقد في مدينة إسلام آباد بباكستان في الفترة من 25–28 من صفر 1408هـ الموافق 18–21 أكتوبر 1987م، وذلك تحت الرعاية ال مشتركة للجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، وهيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، ورابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة. وقد اشترك في هذا المؤتمر 228 عالماً ينتمون إلى 52 دولة كما شارك في هذا المؤتمر 160 مراقباً. ولقد قدم للمؤتمر 78 بحثاً علمياً غطت 15 تخصصاً علمياً، تم اختيارها من بين أكثر من 500 بحث وردت للجنة المنظمة للمؤتمر من كل أنحاء العالم . والذي جاء فيه : «الإعجاز العلمي يعني تأكيد الكشوف العلمية الحديثة الثابتة والمستقرة للحقائق الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة بأدلة تفيد القطع واليقين باتفاق المتخصصين. وتهدف دراسته وإجراء البحوث فيه إلى إثبات صدق محمد ﷺ فيما جاء به من الوحي بالنسبة لغير المؤمنين، وتزيد الإيمان وتقوى اليقين في قلوب المؤمنين وتكشف لهم عن عجائبه وأسراره، وتعينهم على فهم حكمه وتدبر مراميه. ويعتمد الإعجاز العلمي على الحقائق المستقرة التي تثبت بأدلة قطعية، ويشهد بصحتها جميع أهل الاختصاص، دون الفروض والنظريات . كما يجب أن يدل نص الكتاب أو السنة على الحقيقة العلمية بطريق من طرق الدلالة الشرعية، وفقاً لقواعد اللغة ومقاصد الشارع وأصول التفسير، فإن خرجت الحقيقة العلمية المدعاة عن جموع م عاني النص لم تكن حقيقة في الواقع ونفس الأمر . ويجب أن يكون الباحث في مجال الإعجاز العلمي في القرآن والسنة من العلماء المشهود لهم بالتأهيل العلمي في مجال تخصصه، إضافة

إلى قدرته على فهم النصوص الشرعية من مصادرها ». ينظر : شبكة الانترنيت موقع (Google) الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة، عبد المجيد الزنداني.

(43) ينظر : دحض دعوى المستشرقين أن القرآن من عند النبي ﷺ: 168/1.

(44) سورة الفرقان: الاية 1.

(45) ينظر : تأصيل الإعجاز العلمي، رابطة العالم الإسلامي، من أبحاث المؤتمر العالمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة المنعقد في باكستان، (1408هـ): 26–ومباحث في إعجاز القرآن: د.مصطفى مسلم، دار المسلم، الرياض، (الطبعة الثانية، 1416هـ): 171.

(46) ينظر : دحض دعوى المستشرقين أن القرآن من عند النبي ﷺ: 168/1.

(47) ينظر : منهج أمثل لتفسير القرآن: د.أحمد بن محمد الشرقاوي، وهو بحث مقدَّم للمؤتمر الإسلامي العالمي عن مناهج المفسرين وشُرَّاح الحديث بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، (1427هـ/ 2006م): 23/1.

(48) ينظر : شبكة الانترنيت موقع (Google) الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة، عبد المجيد الزنداني.

(49) ينظر : منهج أمثل لتفسير القرآن: 23/1.

(50) ينظر : مع الإمام أبي إسحاق الشاطبي في مباحث من علوم القرآن الكريم وتفسيره: شايع بن عبده بن شايع الأسمري، الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة، (1422هـ/ 2002م): 78/1.

(51) ينظر : دراسات في علوم القرآن: 297/1.

(52) ينظر : دراسات في علوم القرآن: 290/1.

(53) ينظر : مباحث في علوم القرآن: مناع بن خليل القطان (ت1420هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، (الطبعة الثالثة، 1421هـ/ 2000م): 278/1.

(54) ينظر شبكة الانترنيت موقع (Google) الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة، عبد المجيد الزنداني.

(55) ينظر : في ظلال القرآن: سيد قطب، دار الشروق، بيروت، (الطبعة العاشرة، 1402هـ): 97/2.

(56) ينظر : معجزة القرآن : محمد متولي الشعراوي، المختار الإسلامي، القاهرة، (الطبعة الأولى، 1398هـ): 47.

(57) ينظر : عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم : محمد السيد جبريل، مجمع الملك فهد، المملكة العربية السعودية: 62/1.

(58) سورة الملك: الآية 14.

المصادر

وهي بعد القرآن الكريم:

1. اتجاهات التفسيرفي القرن الرابع عشر : د.فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي- المملكة العربية السعودية- الطبعة: الأولى (1407هـ/ 1986م).
2. الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت911هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، الطبعة: الأولى (1416هـ/ 1996م).
3. إحياء علوم الدين : لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، دار المعرفة ، بيروت.
4. الإعجاز العلمي في القرآن الكريم: محمد سامي محمد علي، دار المحبة، دمشق.
5. الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله : لعبد الله بن عبد الرحمن الجربوع ، الجامعة الاسلامية ، المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية ، الطبعة : الأولى (1424هـ/2003م).
6. تأصيل الإعجاز العلمي : رابطة العالم الإسلامي ، من أبحاث المؤتمر العالمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة المنعقد في باكستان (1408هـ).
7. التفسير الكبير : لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الملقب بفخر الدين الرازي (ت606هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة (1420هـ).
8. التفسير معالم حياته- منهجه اليوم: أمين الخولي ، طبعة دار الكتاب اللبناني ، الطبعة: الأولى (1982م).
9. التفسير والمفسرون: د.محمد السيد حسين الذهبي (ت1398هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة.

10. التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام : د.توفيق الطويل ، دار إحياء الكتب العربية (1945م).
11. جامع البيان عن تأويل آي القرآن : لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري (ت310هـ)، دار الفكر، بيروت (1405هـ).
12. دحض دعوى المستشرقين أن القرآن من عند النبي ﷺ: سعود بن عبد العزيز الخلف ، غراس للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية.
13. دراسات في علوم القرآن الكريم: أ.د.فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي ، الرياض، الطبعة: الثانية عشرة (1424هـ/ 2003م).
14. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني : لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت1270هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
15. سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي (ت279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي، بيروت (1998م).
16. شبكة الانترنيت.
17. في ظلال القرآن: سيد قطب، دار الشروق، بيروت، الطبعة: العاشرة (1402هـ).
18. القرآن وإعجازه العلمي: محمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة (1977م).
19. الكون والإعجاز العلمي في القرآن: د.منصور حسب النبي، دار الفكر العربي ، القاهرة، الطبعة: الثالثة (1996م).
20. مباحث في إعجاز القرآن : د.مصطفى مسلم ، دار المسلم ، الرياض ، الطبعة : الثانية (1416هـ).
21. مباحث في علوم القرآن : مناع بن خليل القطان (ت1420هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الثالثة (1421هـ/ 2000م).
22. مع الإمام أبي إسحاق الشاطبي في مباحث من علوم القرآن الكريم وتفسيره : شايع بن عبده بن شايع الأسمري، الجامعة الاسلامية، بالمدينة المنورة (1422هـ/ 2002م).
23. معجزة القرآن : محمد متولي الشعراوي ، المختار الإسلامي ، القاهرة، الطبعة : الأولى (1398هـ).

24. المعجزة القرآنية ، الإعجاز العلمي والغيبي : محمد حسن هيتو ، دار الرسالة ، بيروت ، الطبعة: الثانية (1415هـ).
25. معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت– لبنان، الطبعة: الثانية (1420هـ/ 1999م).
26. الموافقات : لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت790هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة: الأولى (1417هـ/ 1997م).
27. مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها : على أحمد مدكور ، دار الفكر العربي ، (1421هـ/ 2001م).
28. منهج أمثل لتفسير القرآن : د.أحمد بن محمد الشرقاوي ، وهو بحث مقدَّم للمؤتمر الإسلامي العالمي عن مناهج المفسرين وشُرَّاح الحديث بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا المحور الرابع، المناهج التجديدية في تفسير القرآن الكريم (1427هـ/ 2006م).
29. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين : إسماعيل باشا البغدادي (ت1339هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت (1413هـ/ 1992م).

تخريج أحاديث

«الجواب الشافي عن السؤال الخافي»

لابن حجر العسقلاني

د. مصطفى إسماعيل مصطفى سعيد العبيدي

كلية أصول الدين/ قسم الحديث

المقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وأفضلُ الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم أجمعين، وبعد:

فمما لاشكَّ فيه أنَّ لعلماء أمتنا دوراً كبيراً في الحفاظ على العلوم المتنوعة المتعلقة بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وعلى مرِّ الأزمان، وإنَّ هذه الجهود التي بُذلت كانت تهدف بالأساس إلى صيانة الدِّين عن تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، وغاية العلماء العظمى هي مرضاة الله عز وجل والتقرُّب إليه، وكانت ثمرة هذه العلوم نفع الناس وهدايتهم إلى طريق الخير.

وكان الحافظ ابن حجر العسقلاني واحداً من الأئمة الذين أفادوا الناس بكثير من العلوم، ومن بين ما امتاز به فتاويه التي ذاع صيتها واشتُهر بها بين علماء عصره وانتَفَعَ بها شيوخُه وتلامذتُه، وكانت طريقته في الإجابة تميلُ إلى الإيجاز مع إيفاء الغرض الذي سيقت لأجله. وكان الحافظ يكتبُ في كل يوم أكثر من ثلاثين فتيا في أجزاء ويرسلها إلى سائليها في أماكن متعددة، وبعضُها كان يُقْرأ في مجالس للإفتاء في المؤسسات التعليمية وفي المساجد . وهذه الفتاوى تتضمن مواد علمية قد لا يجدها الطالب في الكتب المُطوَّلة، لذلك اهتم كثيرٌ من المُحَقِّقين في عصرنا بجمع الفتاوى وطباعتها مجموعة إلى بعضها ليُنْتَفَع بها.

وفي أثناء بحثي وجدتُ جزءً للحافظ ابن حجر العسقلاني يتضمن أسئلة عن أحوال الميت، وأجاب عنها بشكل مختصر، حتى صار الجزء في كراس صغير، وتضمن جوابه على أدله من السنة النبوية المُطَهَّرة ساقها ليدلل على توثيق جوابه.

فرأيتُ من المناسب أن أقومَ بتخريج الأحاديث التي وردت في هذا الجزء، منتهجاً فيه الاختصار قدر المستطاع، حتى لا يخرج عن المقصد العام من تأليفه.

أسألُ الله التوفيق والسَّداد في القول والعمل، آمين.

المبحث الأول
الموضوع وأهميته

المطلب الأول: اسم الجزء وتوثيق نسبته للمؤلف

لم يرد اسماً للجزء في النسخة التي بين يدي، والتي اعتمدتُ عليها في التحقيق، ولم أعثر عليه أيضاً في كتب التراجم التي تناولت سيرة المؤلف أي الحافظ ابن حجر، ويبدو لي أن ذلك بسبب اقتصار هذه الكتب على ذكر المؤلفات المطولة له . وقد ذكر الحافظ السخاوي في الفصل السادس من سيرة ابن حجر نبذة من فتاويه المهمة المتلقاة بالقبول بين الأئمة، وليس لهذا الجزء ذكر بينها[1].

غير أني وقفت على الاسم كما أثبتناه، في كتاب (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) للعلامة الأديب حاجي خليفة وقد سماه بـ(الجواب الشافي عن السؤال الخافي) حيث وضعه حسب الترتيب الهجائي من كتابه، ثم قال في وصفه أنَّ الحافظ ابن حجر : «أجابَ فيه عما كان حال الميت في القبر»[2].

وقد تبين لي من خلال دراسة وتحقيق الجزء أنَّ المراد من كلام حاجي خليفة هو هذا الجزء، إذ إنَّ مضمونه ينطبقُ على ما وصفه به حاجي خليفة، ولعل الناسخ قد غَفَلَ عن كتابة العنوان في هذه النسخة.

وأما نسبته لابن حجر، فقد ثبت من خلال ثلاثة أمور:

1- ما جاء في أول الجزء، فقد جزم الناسخُ في أوَّله بنسبته إليه، فقال : «أجوبةُ الشيخ الإمامِ قاضي القُضاة شهابِ الدِّين ابنِ حَجَر رحمه الله».

2- أنَّ الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت911هـ) وهو من تلاميذ ابن حجر النُّجَباء، صَرَّحَ بنسبتهِ إليه، حيث اقتبس من الجزء نصوصاً عدة وذكرها في كتابٍ ألفه في الموضوع نفسه، والمسمى بـ(شرح الصدور في أحوال الموتى والقبور)، وقال في أولِ كلامه: «في أسئلة تتعلقُ بهذا الباب، سُئِلَها شيخُ الإسلام حافظُ العصر أبو الفَضْل ابن حجر»[3].

3- ما ذكرهُ حاجي خليفة في (كشف الظنون) من نسبة الجزء لابن حجر، كما قدمنا من قبل.

ثم إنَّ للحافظ ابن حجر العسقلاني أجزاءً أخرى في هذا الموضوع، وفيها مشابهة لما تضمنه هذا الجزء الذي نحققه، وبسبب هذه المشابهة التبس على بعض الدارسين، وربما خَلَطَ بينها وجعلها واحداً، وهي في الحقيقة تختلفُ، وهذه الأجزاء هي:

1- (أحوال الميت من حين الاحتضار إلى الحشر). طُبع بتحقيق يسري عبدالغني البشري، ونشر بمكتبة ابن سينا بالقاهرة سنة 1989م.

تناول فيه الحافظ ابن حجر مواضيع كثيرة تتعلق بالميت؛ كالنَّهْي عن دفن الميت ليلاً، وتعوذ النبي ﷺ من عذاب القبر، والنهي عن سبِّ الأموات، والبكاء على الميت، وتلقين الميت والصلاة عليه وتجهيزه وغير ذلك. وحجمُه يختلف عن حجم الجزء الذي أحققه بل هو أكبر.

2- (فتاوى الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة). طبع بتحقيق محمد تامر، ونشر بدار الصحابة للتراث بطنطا سنة 1989م.

وطريقة تأليفه مشابهة للجزء الذي نحققه، فهو عبارة عن أسئلة وأجوبة في العقيدة، وعدد الأسئلة فيه اثنتان وثلاثون سؤالاً، وقد انتهج الحافظ في هذا الجزء طريق الاختصار في الإجابة.

المطلب الثاني: موضوع الجزء

يتضمن الجزء أسئلة متعددة أجاب عنها الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى، وهذه الأسئلة تتعلق بالروح، وما يحصل لها بعد فراقها البدن عند الموت، وقبل أنْ تنتقل إلى العالم الآخر ويوم المَحْشَر، وما إذا كانت الروح متصلة بالجسد وأين تكون منه . إذ إنَّ للروح بالبدن خمسة أنواع من التعلق وهي متغايرة الأحكام:

أحدها: تعلقها به في بطن الأم جنيناً.

الثاني: تعلقها به بعد خروجه إلى وجه الأرض.

الثالث: تعلقها به في حال النوم، فلها به تعلق من وجه ومفارقته من وجه.

الرابع: تعلقها به في البرزخ، فإنها وإن فارقته وتجردت عنه فإنها لم تفارقه فراقاً كلياً بحيث لا يبقى لها إليه التفات البتة ، فإنه ورد ردّها إليه وقت سلام المسلّم، وورد أنه يسمع خفق نعالهم حين يولّون عنه، وهذا الرد إعادة لا يوجب حياة البدن قبل يوم القيامة.

الخامس: تعلقها به يوم بعث الأجساد وهو أكمل أنواع تعلقها بالبدن(4).

والحافظ ابن حجر تناول هنا القسم الرابع من أنواع التعلق، وهو ما يتعلق بالحياة البرزخية بطريقة السؤال والجواب، ثم تناول في آخر الجزء بعض المسائل المتعلقة بأمور الآخرة مثل دنو الشمس من الرؤوس يوم القيامة وخوض الناس في العرق ودخول أصحاب المعاصي الجنة.

المطلب الثالث: أسباب اختياري للموضوع

هنالك أسباب عدة جعلتني اختارُ الكتابة في هذا الموضوع، وهي :

1- أهميته، وتكمن تلك الأهمية في كون البحث يتعلق بالحياة البرزخية، وهي المرحلة بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وبعض ما تضمنتها من أحداث، والتي سيمرُّ بها كل شخص من بني آدم، وهذا يتعلق بركن من أركان الإيمان باليوم الآخر.

2- كون مصنفه هو الحافظ ابن حجر العسقلاني، من أشهرِ علماء هذه الأمة الذين خدموا الدين وألفوا في سبيل الدفاع عنه مؤلفات عديدة، وشهد برصانة هذه المؤلفات كل من وقعت عينه فيها وطالعها.

3- أنَّ مؤلفه سلك فيه طريق الاختصار حتى يسهل تناوله للناس كافة.

4- أنَّ هذا الجزء الذي ألفه الحافظ ابن حجر، لم يتطرق له أحد من الباحثين ولم يحقق إلى هذا الوقت حسب علمي.

المطلب الرابع: وصف النسخة المعتمدة في التحقيق

مما هو معلوم في التحقيق العلمي وضوابطه أنْ يكون معتمداً في إخراج المادة العلمية على نسخ متعددة، لكن ينبغي التنبيه إلى أنَّ ذلك لا ينطبق على الكتب أو المؤلفات التي تخلو من نُسخ أخرى ؛ لأنَّ من واجب المحقق أنْ يفتش قدر طاقتهِ، فإذا أعياهُ الأمر اقتصر على ما هو متوفر بين يديه من النسخ، حتى لو كانت نسخة واحدة، وهو بالتأكيد أولى من بقاء الكتاب مركوناً مع المخطوطات لا يعرفه أحد سوى ثلة يسيرة، وعلى هذا وجدنا العمل عند كثير من المشتغلين في مجال التحقيق.

وانطلاقاً مما تقدم فإني قد بذلتُ وسعي وأفرغتُ جهدي في سبيل الوصول إلى نسخ للجزء الذي أقوم بتحقيقه، فتوصلتُ من خلال بحثي إلى هذه النسخة الوحيدة التي بين يدي والتي اعتمدتُ عليها في إخراج النص المحقق.

وهذه النسخة هي من محفوظات المكتبة الظاهرية، كتبت بخط واضح مقروء، فجاءت في أربعة أوراق، في كل ورقة (21) سطراً، في كل سطر (11) كلمة.

ولم يرد في النسخة تاريخ كتابتها ولا اسم الناسخ، وورد في الحاشية أنها من : (وقف الملا عثمان الكردي).

وقد منَّ الله علي فاستطعتُ قراءة جميع المادة العلمية التي وردت فيها، والحمد لله على ذلك.

صورة الورقة الأول من النسخة المخطوطة

المبحث الثاني
الحافظ ابن حجر وشهرته في الفتاوى

المطلب الأول: ترجمة ابن حجر العسقلاني

هو الحافظ أحمد [5] بن عليّ بن محمد بن محمد بن عليّ بن محمود بن أحمد بن حَجَر، شهابُ الدين أبو الفَضْل الكناني العَسْقَلانيُّ المِصْريُّ الشافعيُّ.

أصلُهُ من مدينة عَسْقَلان بفلسطين، لكنه مصري المولد والمنشأ والدار والوفاة[6].

وعُرف بابن حَجَر: بفتح الحاء المهملة والجيم وبعدها راء، وهو لقب لبعض أجداده[7].

ولد في يوم الثاني والعشرين من شهر شعبان سنة ثلاث وسبعين وسبع مئة من الهجرة (773هـ) بمصر القديمة على شاطئ النيل، ومصر إذ ذاك يحكمها المماليك، وكان والده من طلبة العلم المعروفين وأصحاب المال الميسورين، وأمه واسمها تجار بنت الفخر أبي بكر بن الشمس محمد بن إبراهيم الزفتاوي، أيضاً كانت من أسرة ثرية موفورة المال والجاه[8]. وقد توفي أبواه وهو صغير السنِّ فنشأ يتيماً وتولى أمر رعايته صديقُ والده زكي الدين أبو بكر بن عليّ الخَرُّوبي (ت787هـ)[9] ثم بعد موته أسند أمر رعاية إلى شمس الدين محمد بن علي بن عيسى بن أبي بكر بن القطان المصري (ت813هـ)[10]، وكذلك كانت تساهم في رعايته أخته الكبرى ست الركب بنت علي بن محمد (ت798هـ) ووصفها الحافظ بأنها أمه الثانية [11]، فقاموا بأمر رعايته وتربيته على أكمل وجه ونشأ محباً للعلم وطلبه منذ نعومة أظفاره.

وفي سن الخامسة من عمره أدخل المكتب وقرأ القرآن وختمه وهو في سن التاسعة على يد مؤدبه صدر الدين محمد بن محمد السفطي شارح (مختصر التبريزي)[12]. ولما اشتد صلبُه أخذَ يطلب ما غَلَبَ على العادة طلبه من الأصول والفروع واللغة وغيرها، وطافَ على الشيوخ لأجل ذلك، وبدأ بحفظ المختصرات والمتون وكان سريع الحفظ والكتابة[13].

ومال في أول أمره إلى علم الأدب وبرع فيه، حتى كان لا يسمع شعراً إلا ويستحضر من أين أخذه الناظم، ولم يزل يتبعه خاطره حتى ساد وطارح الأدباء، وقال الشعر الرائق والنثر الفائق ونظم مدائح نبوية[14].

ثم شرع بطلب غيره من العلوم الأخرى من تاريخ وفقه وتفسير حتى نَبَغَ فيها، وأكثر من الشيوخ والسماع منهم . وفي سنة (793هـ) طلب الحديث وأقبل عليه بالكلية وطَوَّفَ البلاد من أجل سماع العالي والنازل ومعرفة الأسانيد والمتون، وسمع الكتب والأجزاء والفوائد[15]، والتقى بمشايخ عصره المُحَدِّثين من أبرزهم زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت806هـ)[16]، وحَصَّل ما لم يحصله غيره، واعترفَ له العلماء بالتفوق والنبوغ، قال السخاوي: «واجتمع له من الشيوخ الذين يشار إليهم، ويعول في حلِّ المشكلات عليهم، ما لم يجتمع لأحد من أهلِ عصره، لأنَّ كل واحد منهم كا ن مُتَبَحِّراً ورأساً في فنِّه الذي اشتُهر به لا يلحق فيه، فالبُلقيني [17] في سعة الحفظ وكثرة الإطلاع، وابن المُلَقِّن [18] في كثرة التصانيف، والعراقي في معرفة علم الحديث ومتعلقاته، والهيثمي [19] في حفظه المتون واستحضارها، والمجد الشيرازي[20] في حفظه اللغة واطلاعه عليها»[21].

ولم يزل يجد ويجتهد ويواصل الليل مع النهار في الطلب والتحصيل ويتنقل بين البلدان حتى بلغ درجة رفيعة في العلوم جعلته مهوى أفئدة الناس وحط رحال طلاب العلم، وتصدر للتدريس والإقراء والإفتاء، وكثر طلبته حتى كان رؤوس العلماء من تلاميذه، كالحافظ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت902هـ)[22]، وبرهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي (ت884هـ)[23]، وزكريا بن محمد الأنصاري (ت926هـ)[24]، ومحمد بن محمد الخيضري (ت894هـ)[25]، وغيرهم.

وشَغَلَ الحافظ ابن حجر وظائف ومناصب متعددة، فولي القضاء في الديار المصرية ست مرات، وولي وظيفة خزن الكتب في خزانة المحمودية، وولي الإفتاء في دار العدل من سنة 811هـ وحتى وفاته، وولي التدريس في أماكن عدة منها في الخانقاه البَيْبَرسية نحواً من عشرين سنة والمدرسة الحسينية والمدرسة المنصورية[26].

وقد وُصِفَ الحافظُ ابن حجر بصفات عدة تبين إمامت ه وديانته وتقدمه على غيره، فقد كَتَبَ له مرة العلامة ابن ناصر الدين وقال في كتابه : «إلى مولانا وسيدنا شيخ الإسلام، حافظ الأعلام، ناصر السنة، إمام الأئمة، قاضي قضاة الأمة، أبي الفضل، أسبغَ الله على الوجود ظلَّ بقائه، ولا أخلانا والمسلمين من عوائد فوائده ونع مائه»[27]، وقال عز الدين عبد السلام القُدسي شيخ الصلاحية: «إنْ لم يكن ابن حجر مثل البخاري فلا يَقْصُر عنه»[28].

توفي الحافظ ابن حجر ليلة الثلاثاء ثامن عشري ذي الحجة سنة اثنتين وخمسين وثمان مئة (852هـ) بعد صلاة العشاء وكانت جنازته مشهودة ودفن بالقرافة بمصر ر حمه الله تعالى[29].

وخَلَّف بعده جملة من الآثار الجليلة والمؤلفات النافعة في الحديث والتاريخ والفقه وغيرها من أشهرها كتابه (فتح الباري شرح صحيح البخاري) و(الدرر الكامنة) و(لسان الميزان) و(الإصابة في تمييز الصحابة) وغيرها كثير[30].

المطلب الثاني: شهرته في الإفتاء

كان الحافظ ابن حجر يفتي على مذهب الإمام الشافعي [31]، وكان متفنناً في علوم كثيرة، ومصنفاتُه تشهد له بذلك، ومما برز به الحافظ ابن حجر الفتاوى التي ذاع صيتها واشتهر به بين علماء عصره بحيث كان يراسل من أماكن بعيدة لطلب رأيه في المسائل المتنوعة في العقيدة والفقه والحديث وغير ذلك.

قال الحافظ السخاوي: «وأما فتاويه، فإليها النِّهاية في الإيجاز مع حصول الغرض، لاسيما المسائل التي لا نقل فيها فإنه كان من أحسن علماء عصره فيها تصرفاً، لا يُجارى فيها ولا يُمارى، يُخرجها على القوانين المُحَرَّرة بالدلائل المُعتبرة، و هو فقيه النفس، وكان يَكْتبُ في كلِّ يوم غالباً على أكثر من ثلاثين فتيا»[32].

وقال قطب الخيضري : «ولا تركن النفس إلا إلى كلامه ولا يعتمد الناس إلا على فتواه»[33].

وقال البقاعي: «وكانت فتاويه وأماليه كالشمس في الإشراق»[34].

المبحث الثالث
منهج العمل والنص المحقق

المطلب الأول : منهج العمل في البحث

جعلت عملي في البحث من خلال جانبين:

الأول: تحقيق النص الوارد في جزء الحافظ ابن حجر والمسمى بـ (الجواب الشافي عن السؤال الخافي) وقد اتبعت في ذلك قواعد ضبط النصوص وهي:

أ. نسخ النص بالكامل.

ب. مقابلة المسودة المنتسخة على المخطوط بشكل جيد وبتأن شديد حتى لا يبقى سقط أو تصحيف وتحريف في النص المحقق.

ج. ضبط النص وشكله حتى يسهل قراءته.

د. إذا وجدتُ في النسخة تحريفاً أو تصحيفاً أو تصرفاً من الناسخ أصلحته على الصواب، أما إذا كان من غير الناسخ بأن يغلب على الرأي أنه من عند المؤلف فأثبته كما ورد ثم أعقبتُ عليه في الهامش.

الثاني : تخريج الأحاديث الواردة في النص المحقق والتي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني، ومن خلال عملي في الجزء وجدته أنه لا يذكر سنداً للحديث بل يقتصر على ذكر المتن بشكل مختصر، ونتيجة لذلك وجدت أن أقوم بتخرج الحديث وفق المنهج الآتي:

1- كتابة المتن بشكل كامل، حتى يفهم المراد ويتوضح الاستدلال بالحديث.

2- ذكر سند الحديث من موضع المدار حتى يسهل بيان درجته من حيث القبول والرد.

3- عزو الحديث إلى مصادر السنة النبوية التي ورد فيها الحديث مع ذكر الألفاظ المختلفة إنْ وجدت.

4- بيان مرتبة الحديث إن كان صحيحاً أو حسناً أو ضعيفاً مع ذكر سبب الضعف.

5- ذكر فقه الحديث وما تضمنه من أحكام أخرى لم ترد في كلام المؤلف.

6- تخريج الآيات القرآنية الواردة في النص المحقق.

7- توثيق أقوال أهل العلم الواردة في النص المحقق، وعزوها إلى مصادرها في الكتب المعتبرة، مع التركيز على الكتب المؤلفة في الموضوع نفسه، ككتاب التذكرة للإمام

القرطبي، وكتاب الروح للعلامة ابن القيم الجوزية، وكتاب شرح الصدور للحافظ السيوطي، وغير ذلك.

المطلب الثاني: النص المحقق مع تخريج أحاديثه

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلى الله على سيِّدنا محمد وعلى آله وصحبهِ وسلم.

أجوبةُ الشيخ الإمامِ قاضي القُضاة شهابِ الدِّين ابنِ حَجَر رحمه الله[35]:

وهي في المَيّت إذا أُلْحِدَ في قبرِهِ وغاب عن البَصَر، وجاءَهُ الملكان هل يُقْعَدُ فيه يُسأل أم يُسأل وهو راقدٌ، وهل تَلْبَسُ الروحُ الجُثّةَ كما كانت أولاً أم لا أم كيف الحال، وبعد السؤال أينَ تُقِيمُ روحُهُ على القبرِ أبداً أم أحياناً تَصْعدُ وتأتي، وهل المَيّتُ إذا أُهِيلَ عليه الترابُ ولُقِّنَ من فوق القبرِ هل يَسْمعُ كلامَ مَنْ يُلَقِّنه وبينه وبين المُلَقِّن مسافةٌ بعيدةٌ، وهل المَيّتُ يَعْلمُ مَن يُلَقِّنه ويفرَحُ بذلك.

وهل إذا جاءَهُ الملكانِ ماذا يقولان له، وهل يُكْشَفُ له في الحالِ عن النبيِّ ﷺ ويقولان له ما تقولُ في هذا الرجل، وهل عذابُ القبرِ على الروحِ أم على الجُثَّة أم عليهما، وإذا ثَبَتَ إقامةُ الرُّوحِ على القبرِ أين تكون منه، هل تكون في الجُثّة أم على قافية القبرِ، وهل يُغْرسُ الرَّيْحانُ والجَرِيدُ على باب مَنْزِلِ القبرِ أم على قافية القبرِ، وإذا قَرأ رجلٌ القُرآنَ على القبرِ فإنَّ ثواب تلك القراءةِ هل تَصِلُ إليه، وهل للإنسانِ تَصرّفٌ في الأعمالِ كما قال ابنُ عبد السلام، وإذا نُقِلَ الميّتُ من قبرٍ إلى قبرٍ هل تَنْتَقلُ ر وحُهُ إلى القبرِ الثاني أم لا، وإذا دُفِنَ الرأسُ في مكانٍ والجُثَّةَ في مكانٍ أينَ تكونُ الروحُ من المكانين.

وهل إذا احتُضِرَ الإنسانُ الأفضلُ له تَرْكُ المُعَالجةِ أم المُعالجة، وتاركُ الصلاةِ والزكاةِ ومَن عليه صومٌ من رمضان هل يُحْبَسُ على جَسْرٍ من جه نم حتى يُؤدَّى ذلك عنه، وهل في القيامةِ عَمَلٌ أم عقابٌ على تَرْكِ العَمَلِ.

وما القولُ في رجلٍ مُؤدِّب أطفال به مرضٌ لا يستطيعُ أنْ يُقِيمَ في الطَّهارة أكثرَ من أداءِ فريضةٍ، هل يُرَخّصُ له في مَسِّ ألواحِ التعليم أم لا.

وهل الملائكةُ الكِرامُ الكاتبان يَ جْلسان على قبرِ المَيّت ويستغفران له كما رَوَى التِّرْمذيُّ، وهل هما الملكان اللذان ذكرَهما الله تعالى سائقٌ وشهيدٌ أم غيرهما.

وهل يكونُ يوم الحشر الأرض على مسيرة ألف عام، وهل تَدْنو الشمسُ من الرؤوس كما قيل، وهل في القيامة شمسٌ، وهل يَخُوضُ الناسُ في العَ رَقِ، وهل الأجسادُ إذا بَلِيت وفَنِيت هل تعادُ كلٌّ منها كما كانت أم أجساداً غيرها، وهل تكونُ العينان في الوَجْه أم في الرأسِ، وهل يكونُ الخلقُ كُلُّهم طُولاً واحداً ولوناً واحداً أم مُخْتَلفين، وهل يُحْشَرون بشعور أم لا، وهل يَعْرِفُ الناسُ بعضُهم بعضاً أم لا، وهل يُمِيتُ الله العصاةَ من هذه الأمة إماماةً صُغْرَى في النارِ أم لا، وما الحال في ذلك؟

أجابَ مولانا قاضي القُضاة، الحمدُ لله اللهم لما اختُلِفَ فيه من الحقِّ بإذنك:

أما السؤال الأول[36]: هل يُقْعِدان المَيّت أم يسألانهِ وهو راقدٌ؟

الجواب : إنَّها يَسْألانهِ وهو قاعدٌ، كما جاء في حديثِ البَرَاء المشهور، الذي صحَّحهُ أبو عَوَانة وأخرجه أحمد بن حنبل في (مسنده) وفيه التَّصْريحُ بذلك[37].

وأما السؤال الثاني[38]: هل تَلْبَس الرُّوح الجُثة كما كانت أولاً؟

فالجوابُ: نعم، لكنَّ ظاهرَ الخبرِ أنَّها تَحِلُّ في نصفِهِ الأعلى[39].

الثالث[40]: أينَ تُقِيمُ روحُهُ بعد السؤال؟

الجواب : إنَّ روحَ المؤمن في عِلِّيين، وروحَ الكافر في سِجِّين، ولكلِّ روح اتصالٌ في حياة الدنيا، بل أشبهَ شيءٍ في حال النائم، وإنْ كان هو أشدَّ من حال النائم اتصالاً، وشَبَّهه بعضُهم بشعاعِ الشَّمْس بالنسبةِ للشَّمْس[41]. وبهذا يُجْمَعُ بين ما اختُلِفَ من الأخبارِ، في أنَّ مَحِلَّ الأرواحِ في عِلِّيين وفي سِجِّين، وفي كون الأرواحِ عند أفنية القبور، كما نقله ابنُ عبد البر عن الجمهور[42].

والسؤال الرابع: هل يَسْمَعُ الميّتُ تَلْقِينَ من يُلَقِّنَهُ؟

الجواب: نعم، فوجودُ الاتصال الذي أشرنا إليه أولاً، ولا يقاسُ ذلك على حالِ الحيِّ إذا كان في قَعْرِ بِئْرٍ من قوم مثلاً فإنَّه لا يَسْمعُ كلامَ من هو على البِئْرِ.

الخامس: هل يعلمُ الميتُ من يَزُوره؟

الجواب : نعم، إذا أرادَ اللهُ ذلك، فإنَّ الأرواحَ م أذونٌ لها في التَّصرُّف وتأوْي إلى مَحَلِّها في عِلِّيين وسِجِّين، كما جاء في الحديثِ: «**إنَّ أرواحَ الشهداءِ في أجوافِ**[43] **طُيورٍ خُضْرٍ وهي تَسْرحُ في الجنة**» وهو في الصحيح[44]، وجاء في الحديثِ في (مسند أحمد بن حنبل) مثلَ ذلك في أرواح المؤمنين[45]، وفي رواية في الصحيح: «**طَيْر خُضْرٍ لها قناديل**

تحت العرش»[46]، وكلُّ ذلك لا يمنعُ الاتصال الذي تقدّم، ومن يَسْتَعبدُ ذلك بحُجِّية قيامه له على المُشاهدةِ من أحوال الدُّنيا وأحوالِ البَرْزَخِ بخلافِ ذلك.

السادس: وهو هل العذابُ على الروحِ أم على الجُثَّة؟

الجواب: إنَّه عليهما، فقد تَحِسُّ حقيقة الألم الروح، وتتألم الجثة مع ذلك، وتَنْعَم مع ذلك، لكن لا يظهرُ ذلك عليهما، حتى لو يُدْفَنُ الميت لوجِدَ كهيئَتِهِ يوم وُضِعَ[47].

السابع: وهو ماذا يقولُ الملكان؟

الجواب: إنِّه مُصَرَّحٌ به في حديث البراءِ عند أحمد بن حنبل في (مسنده)[48]، وفي حديث أبي هريرة ﷺ عند ابن حبان في (صحيحه)[49].

الثامن[50]: هل يُكْشَفُ له حتى يَرَى النبيَّ ﷺ إلى آخرِهِ؟

الجواب: إنَّ هذا لم يرد في حديث صحيح، وإنَّما ادعاهُ بعضُ مَنْ لا يُحْتَجُ به بغير مُسْتَنَد إلا من جِهة قوله (في هذا الرجل)، فإنَّ الإشا رةَ بلَفْظ هذا تكونُ للحاضر، وهذا لا معنى له لأنَّه حاضرٌ في الذِّهْن.

التاسع: وهو سَكَن الرُّوح؟

فقد تقدم ذكرُهُ، وحاصلُهُ أنْ تتصلَ اتِّصالاً معنوياً بحيث تتألَمَ بتألمِهِ وتَنْعَمَ بتَنَعُّمِه، كما قررناهُ أولاً.

العاشر: وهو موضعُ غَرْسِ الجَرِيد والرَّيْحان؟

فالجواب: إنَّه وَرَدَ في الحديث الصحيحِ مُطْلَقاً [51]، فيحصلُ المقصودُ بأيِّ موضع غَرْس من القَبْر، وقد وَرَدَ عن ابن عباس : أنَّ النبيَّ ﷺ وَضَعَ الجَرِيدَ عند رأسِ الميت من القبر، أخرجه عبد بن حميد في (مسنده)[52]، وهو في الصحيحين بدونها[53].

الحادي عشر: وهو هل يصلُ ثوابُ القِراءة إلى الميت؟

فهذه مسألةٌ مشهورةٌ، وحاصلُها أنَّ أكثرَ المتقدمين من العلماء على عدم الوصولِ، وأكثرُ العلماء من المتأخرين على الوصول . والمختار الوَقْفُ عن الجزم في المسألة مع استحباب عملِهِ والإكثارِ منه[54].

الثاني عشر: هل للإنسان تَصَرُّفٌ في الأعمالِ، كما قال ابنُ عبد السلام؟

الجواب: يُعْرَفُ من المسألة التي قبلها.

الثالث عشر: وهو نَقْلُ الميت[55]؟

الجواب: نعم، قد قدَّمنا أنَّ الروحَ وإنْ لم تكن داخلة في جُثَّة الميت، لكنها لها منه اتصالٌ، ولكلِّ موضع على ذلك اتصالٌ مستمر.

الرابع عشر: إذا فُرِّقَ بين الرأسِ والجُثَّة؟

الجواب : إنَّ الروحَ متصلةٌ بكلٍّ منهما، ولو فُرِضَ تعدد تفريق أعضاء الميت فالجواب كذلك.

الخامس عشر: وهو معالجة المُحْتَضَر؟

الجواب: إنه إنَّ انتهى إلى نَزْعِ الروحِ فتَرْكُ العلاجِ أفضلُ، وإلا فالعلاجُ مشروعٌ، وربك على كل شيء قدير.

السادس عشر: وهو حالُ من أحق بشيءٍ من العبادات؟

الجواب: إنَّه لا قَضَاء هناك بالفعل، وإنَّما يُؤخَذُ من نوافلِ ذلك العمل فيُكمل به ما وَقَعَ فيه الخَلَل من فرائضِهِ، فإنْ لم يكن له نوافلٌ فمِنْ حسناتهِ من جنسٍ آخر، فإنْ لم يكن له حسنات فيُطْرَحُ عليه بمقدار ما بقي سيئات، إلا أن يعفوَ الله ويسمحَ للمُسْتَحق.

السابع عشر: جوابهُ يعرفُ من الذي قبله.

الثامن عشر : مُؤَدِّبُ الأطفالِ يتسامح مثله في ذلك، لما فيه من المَشَقَّة، ولكن يتيمم، فإنَّ زمنَهُ أسهل من زمن الوضوء، فإنْ استمرت المشقة فلا حَرَجَ.

التاسع عشر : هل الملكان اللذان يَكْتُبان عمله عند القبر هما الملكان الكاتبان، كما رواه الترمذي(56)؟

فالجواب : الذي يَظْهَرُ أنَّ الحديثَ أنَّهما اللذان كانا يكتبان في الدنيا الأعمال . ومنه يخرجُ الجواب عن السؤال.

وأما السؤال العشرون: وهو هل الملكان اللذان قال الله تعالى : ﴿ وَجَآءَتۡ كُلُّ نَفۡسٖ مَّعَهَا سَآئِقٞ وَشَهِيدٞ ٢١ ﴾ [ق] هما الكاتبان، فعندي أنَّهما بخلاف من فسَّرَهما بغيرهما، وقد اختُلِفَ في ذلك على أقوال ذكرها الطبريُّ وغيرُهُ(57).

الحادي والعشرون: هل تدنوا الشمسُ.

الجواب: هو حَقٌّ وَرَدَ به الحديثُ الصحيح، فوَجَبَ الإيمانُ به(58).

الثاني والعشرون: هل في القيامة شمسٌ؟

الجواب : نعم في المَوْقفِ فقط، ثم تكون الشمسُ والقمرُ بعد ذلك في النار إذا انقَضَى أمرُ المَوْقفِ.

الثالث والعشرون: هل يَخُوضُ الناسُ في العَرَق؟

الجواب: نعم، ثَبَتَ ذلك في الحديث الصحيح[59]، ومنهم مَنْ يُلْجِمُهُ العَرَقُ إلجاماً، ومنهم مَنْ يَصِلُ إلى صَدْرِهِ وإلى رُكْبَتِهِ وغير ذلك، على مِقْدارِ أعمالهم.

الرابع والعشرون: عودُ الأجساد كما كانت؟

الجواب : إنَّ الذي يُعيده الله هي الأجساد الأولى لا غيرها، هذا هو الصحيحُ بل الصوابُ، ومن قال غير ذلك فقد أخطأ لمخالفته ظاهر القُرآن والحديث.

الخامس والعشرون: وهو مَحَلُّ العينين؟

الجواب : إنَّهما في الوجه كما كانتا في الدنيا، ووَرَدَ أنَّها في الرأس، ولكن ظاهرَ الحديث أن جوابَهُ ﷺ لأم المؤمنين حيث استعظمت كَشْفَ العوراتِ فأجابَها ﷺ بأنَّ لكل امرئ منهم يومئذ شأنٌ يُغنيه عن النظر إلى غيره، ففيه إشارة إلى أنَّ العينين في الوجه[60].

السادس والعشرون: هل طولُ الناسِ في المَوْقفِ واحدٌ؟

الجواب : إنَّ كلَّ واحدٍ منهم يكون على ما ماتَ عليه، ثم عند دخول الجنة يصيرون طُولاً واحداً، ففي الحديث: «**يُبْعَثُ كلُّ عبدٍ على ما مات علي ه**»[61]، وفي الحديث الصحيح في صفات أهلِ الجنة[62].

السابع والعشرون: هل لهم شُعُورٌ ؟

الجواب: نعم يُبْعَثونَ كذلك، ثم يَدْخُلون الجنة بغير شُعور جُرْداً مُرْواً، كما ثَبَتَ في الحديثين المذكورين في الذي قبله.

الثامن والعشرون: هل يعرفُ بعضُهم بعضاً؟

الجواب: نعم.

التاسع والعشرون: هل يميتُ الله العُصاةَ من هذه الأمة، إلى آخره؟

الجواب: نعم، ثَبَتَ ذلك في (صحيح مسلم)[63] أنَّ مَنْ يدخلِ النارَ من عُصاة هذه الأمة يميتُهم الله إماتة صُغْرى، وقال العلماء أماتة ثم يُخرِجُهم بالشفاعة فيكونون في نهر الحياة فَحْماً، فيَنْبُتون كما تَنْبُتُ الحبةُ في حَمِيلِ السَّيْل[64].

وهذا آخرُ الأجوبةِ من الأسئلة.

فإنْ يكن فيها خطأ فمن كاتبهِ، وما كان صواباً فمن الله سبحانه وتعالى.

والحمدُ لله وحدَهُ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

الخاتمة

بعد هذه الدراسة في البحث لا بد لي من القول هنا بأنَّ على كل إنسان أنْ يُهيئ نفسه للحياة البرزخية التي سيعيشها يوماً، تلك الحياة التي لها من الأحكام التي تخصها والأحوال التي تختلف عما عهده الإنسان في الحياة الدنيا.

وقد جاء هذا البحث ليجيب عن تساؤلات تخص عالم البرزخ، وضحها لنا إمام كبير هو الحافظ أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني مستدلاً بما ورد من الأدلة الشرعية في القرآن والسنة، وقمت أنا بتخريج هذه الأحاديث.

وقد سجلتُ بعض الملاحظات هي بمثابة نتائج هذا البحث وثمرته، وهي:

1- إنَّ الأحكام التي تتعلق بعالم البرزخ وما فيه من أحوال هو من الغيب الذ ي لا يظهر لأحد، ولا يعرفُه سوى من بلغه ذلك عن طريق الوحي بأمر من الله تعالى، ولذلك كان عملي في البحث ينصب على توثيق كلام الحافظ ابن حجر في جزئه والتدليل بالأدلة من القرآن والسنة حتى لا يدخل الشك على أحد بعد ذلك.

2- بعض الأحكام المتعلقة بعالم البرزخ مشتهرة بين الناس على خلاف ما رجحه أهل العلم بحقها، كحديث وضع الجريد على القبر واستغفارها للميت، التي أصبحت عادة للناس في أزماننا، وكذلك مستقر الأرواح وموضعها من الجسد وغير ذلك، وفي كل تفصيل بيناه في ثنايا البحث.

3- هنالك كثير من الكتب التي تكلم أصحابها فيها عن ا لبرزخ وبشكل موسع، لكن ما يميز الجزء الذي حققته هنا وخرجتُ أحاديثه هو أنَّ الحافظ ابن حجر سلك فيه طريق الاختصار وبعبارة سهلة، مما يسهل قراءته لكل واحد من الناس، فضلاً عن الفوائد التي تضمنها الجزء والذي قد لا يوجد في مؤلف آخر.

4- يظهر البحث جهود الأئمة الأعلام في خدمة الدين على مر الأيام والسنين من تاريخ أمتنا، ومن حقِّ علمائنا علينا أنْ نُظهر جهودهم ونبينها للناس، وجاء هذا البحث بحلقة واحدة في هذا المجال الواسع.

هوامش البحث

(1) ينظر الجواهر والدرر 891/2.

(2) كشف الظنون 608/1.

(3) شرح الصدور ص145.

(4) ينظر شرح العقيدة الطحاوية 578/2–579، والروح لابن القيم ص40.

(5) تنظر ترجمته في : رفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر ص 85 ترجم لنفسه بشكل مختصر، وذيل تذكرة الحفاظ للحسيني ص 226، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي 532/25، والجواهر والدرر في ترجمة الحافظ ابن حجر للسخاوي 1/ 101 وهي ترجمة نفيسة، والضوء اللامع للسخاوي أيضاً 36/2، ونظم العقيان للسيوطي ص 45، وحسن المحاضرة للسيوطي أيضاً 363/1، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي 270/7، والبدر الطالع للشوكاني 88/1، وفوات الوفيات 64/1. وهنالك دراسة مطولة ونافعة عن حياة الحافظ ابن حجر بعنوان (ابن حجر العسقلاني مصنفاته ودراسة منهجه وموارده في كتابه الإصابة) لأستاذنا الدكتور شاكر عبدالمنعم، حفظه الله تعالى.

(6) ينظر رفع الإصر ص85، والجواهر والدرر 101/1.

(7) ينظر الجواهر والدرر 107/1، والضوء اللامع 36/2.

(8) ينظر الجواهر والدرر 116/1.

(9) تنظر ترجمته في إنباء الغمر 306/1، وينظر الجواهر والدرر 117/1.

(10) تنظر ترجمته في إنباء الغمر 476/2، وينظر رفع الإصر ص85، والجواهر والدرر 117/1.

(11) تنظر ترجمتها في إنباء الغمر 597/1، وينظر الجواهر والدرر 115/1.

(12) ينظر الجواهر والدرر 121/1.

(13) ينظر رفع الإصر ص85، والجواهر والدرر 123/1.

(14) ينظر الجواهر والدرر 126/1.

(15) من أراد معرفة سماعاته وشيوخه الذين سمع منهم، فليراجع كتابه (المجمع المؤسس للمعجم المفهرس)، طبع ببيروت بتحقيق يوسف عبدالرحمن المرعشلي.

(16) تنظر ترجمته في إنباء الغمر 275/2.

(17) هو سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني توفي سنة 805هـ. تنظر ترجمته في شذرات الذهب 510/7.

(18) هو سراج الدين عمر بن علي بن أحمد توفي سنة 804هـ. تنظر ترجمته في البدر الطالع 510/1.

(19) هو نور الدين علي بن أبي بكر توفي سنة 807هـ. تنظر ترجمته في إنباء الغمر 277/2.

(20) هو مجد الدين محمد بن يعقوب مؤلف القاموس المحيط . تنظر ترجمته في الضوء اللامع 274/10.

(21) الجواهر والدرر 140/1.

(22) تنظر ترجمته في شذرات الذهب 15/8.

(23) تنظر ترجمته في شذرات الذهب 339/7.

(24) تنظر ترجمته في شذرات الذهب 134/8.

(25) تنظر ترجمته في الضوء اللامع 234/3.

(26) ينظر رفع الإصر ص85، والجواهر والدرر 581/2.

(27) ينظر الجواهر والدرر 299/1.

(28) ينظر المصدر السابق 307/1.

(29) ينظر المصدر السابق 1193/3.

(30) ينظر الأعلام للزركلي 178/1.

(31) قال عنه بأنه شافعي المذهب كل من تناول سيرته، ومؤلفاته تشهد عليه، ومن ذلك كتابه في تخريج وبيان أحاديث الأحكام لمذهبه، والمسمى: (التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير).

(32) الجواهر والدرر 891/2.

(33) ينظر المصدر السابق 259/1.

(34) ينظر المصدر السابق 264/1.

(35) الذي يبدو أنَّ هذا الكلام الذي جاء في المقدمة هو من صياغة الناسخ الذي كتب الجزء، ولعل الناسخ كتبه ليفتتح به الجزء، إذ غالب الأجزاء والأسئلة والأجوبة تفتقر إلى مقدمات في أولها بسبب وضوح المقصد من الكلام فيها، فالله أعلم.

(36) هذا السؤال مع جوابه أورده الحافظ السيوطي في كتابه (شرح الصدور في أحوال الموتى والقبور) ص145 نقلاً عن المؤلف ومن نسخة تشبه هذه النسخة المعتمدة هنا.

(37) حديث البراء بن عازب صحيح طويل مشهور، جامع لأحوال الموتى عند قبض أرواحهم وفي قبورهم؛ وموضع الاستشهاد الذي أشار إليه المؤلف في حديث البراء هو قوله عليه الصلاة والسلام: «**فيأتيه ملكان فيُجْلِسانه فيقولان له: من ربك؟ فيقول: ربيَ الله**» فعبارة (يجلسانه) فيها دلالة على أن الملكان يس ألانه وهو قاعد. وقد أخرج الحديث مطولاً ومختصراً كل من: الطيالسي في مسنده (753)، وابن أبي شيبة في مصنفه 310/3 و374، وهناد بن السري في الزهد (339)، وأحمد في مسنده 287/4 و297، وأبو داود في السنن (3212) و(4753) و(4754)، وابن خزيمة في التوحيد ص119، وأبو عوانة في صحيحه كما في إتحاف المهرة 459/2، وابن مندة في الإيمان (164)، والحاكم في المستدرك 38/1، والبيهقي في شعب الإيمان (395) من طريق سليمان الأعمش. وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه (6737)، وأحمد في مسنده 295/4، وابن ماجة في سننه (1548)، والحاكم في المستدرك 39/1، من طريق يونس بن خباب. وأخرجه ابن ماجة أيضاً (1549)، والنسائي في سننه 78/4 من طريق عمرو بن قيس؛ ثلاثتهم (الأعمش، ويونس بن خباب، وعمرو بن قيس) عن منهال بن عمرو عن زاذان عن البراء بن عازب. وقال البيهقي في الشعب: «هذا حديث صحيح الإسناد عن البراء»، وقال ابن مندة في الإيمان: «هذا إسناد متصل مشهور رواه جماعة عن البراء»، وقال القرطبي في التذكرة ص 359: «وهو حديث صحيح له طرق كثيرة تهمم بتخريج طرقه عليّ بن مَعْبَد في كتاب الطاعة والمعصية». وقال ابن القيم في كتاب الروح ص 44: «هذا حديث ثابت مشهور مستفيض صححه جماعة من الحفاظ، و لا نعلم من أئمة الحديث من طعن فيه، بل رووه في كتبهم وتلقوه بالقبول، وجعلوه أصلاً من أصول الدين في عذاب القبر، وقد جمع الدارقطني طرقه في مصنف مفرد».

(38) هذا السؤال وجوابه أورده السيوطي أيضاً في شرح الصدور ص145.

(39) ذكر العلامة ابن القيم أن الروح تُعاد بين الجسد والأكفان، واستدلّ على ذلك بحديث أورده من طريق الضحاك بن مُزاحم عن ابن عباس (ينظر كتاب الروح ص 46). وقال أبو الحسن القابسي فيما نقله القرطبي في التذكرة (ص236): «الصحيح من المذهب والذي عليه أهل السنة أنها ترفعها الملائكة حتى توقفها بين يدي الله تعالى، ف يسألها، فإن كانت من أهل السعادة قال لهم : سيروا بها وأروها مقعدها من الجنة، فيسيرون بها في الجنة على قدر ما يغسل الميت، فإذا غُسّل الميت وكفن ردت وأدرجت بين كفنه وجسده، فإذا حُمِلَ على النعش فإنه يسمع كلام الناس من تكلم بخير ومن تكلم بشر، فإذا وصل إلى قبره وصُلِّي عليه رُدَّت فيه الروح وأقعد ذا روح وجسد، ودخل عليه الملكان الفتانان».

(40) أورده السيوطي أيضاً في شرح الصدور ص244.

(41) قال ابنُ تيمية رحمه الله تعالى عن تشبيه تعلق الروح بالبدن بالشمس وشعاعها، حيث تكون في السماء وشعاعها في الأرض، قال: «وليس هذا مثلاً مطابقاً، فإن نفس الشمس لا تنزل من السماء، والشعاع الذي على الأرض ليس هو الشمس ولا صفتها، بل هو عرض حصل بسبب الشمس والجرم المقابل لها، والروح نفسها تصعد وتنزل ». ينظر الروح لابن القيم ص42.

(42) التمهيد 109/14. وينظر شرح الصدور للسيوطي ص252.

(43) كتب فوقها (حواصل) يريد أنها وردت كذلك في رواية أخرى للحديث . وقد قال أبو الحسن القابسي فيما نقله القرطبي عنه في التذكرة (ص437): «أنكر العلماء قول من قال: في حواصل طير، لأنها رواية غير صحيحة؛ لأنها إذا كانت كذلك فهي محصورة مضيق عليها». وتعقبه الحافظ القرطبي فقال : «الرواية صحيحة لأنها في صحيح مسلم بنقل العدل عن العدل، فيحتمل أن تكون الفاء بمعنى على، فيكون المعنى أرواحهم على جوف طير خضر، كما قال تعالى : ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه : 71] أي على جذوع النخل، وجائز أن يسمى الظَّهْر جوفاً إذ هو محيط به مشتمل عليه».

(44) صحيح مسلم (1887) من طريق سليمان الأعمش عن عبدالله بن مرة عن مسروق عن ابن مسعود، بلفظ: «أرواحهم في جوف طير خضر، لها قناديل معلّقه بالعرش، تسرح في الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل »... الحديث. وأخرجه من طريق سليمان

الأعمش أيضاً كل من : الحميدي في مسنده (120)، والدارمي في سننه (2415)، والترمذي في جامعه (3011)، وابن ماجة في سننه (2801).

(45) المسند 455/3 و6/ 386 من طريق ابن شهاب الزهري عن عبدالرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه كعب بن مالك. وكذلك أخرجه من هذا الوجه كل من: الحميدي في مسنده (873)، والترمذي في جامعه (1641)، والنسائي في سننه 108/4، وابن ماجة في سننه (4371).

(46) قال ابن عبد البر في الاستذكار 357/8: «وقد ظن قوم أن هذا الحديث يعارضه ظاهر حديث ابن عمر المتقدم ذكر قوله: إذا مات أحدُكم عُرض عليه مقعده بالغداة والعشيّ... الحديث، وقالوا إذا كان يسرحُ في الجنة ويأكل منها فهو في الجنة في جميع أحيانه، فكيف يُعرض عليه منها مقعده بالغداة والعشي خاصة، وهذا عندي ليس كما ظنوا ؛ لأن حديث كعب بن مالك هذا معناه في الشهداء خاصة وحديث ابن عمر في سائر الناس».

(47) قال علي ابن أبي العز : «اعلم أنَّ عذاب القبر هو عذاب البرزخ، فكل من مات وهو مستحق للعذاب ناله نصيبه منه، قُبِرَ أو لم يُقْبَر أكلته السباع أو احترق حتى صار رماداً أو نسف في الهواء أو صلب أو غرق في البحر، وصل إلى روحه وبدنه من العذاب ما يصل إلى المقبور». شرح العقيدة الطحاوية 163/2.

(48) المسند 287/4. وتقدم تخريج الحديث مفصلاً عند التعليق على السؤال الأول.

(49) صحح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (3117)، وهو عنده بلفظ : «**إذا قُبِرَ أحدُكم أو الإنسانُ، أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقالُ لأحدهما المُنْكَر والآخر النَّكِير، فيقولان له : ما كنتَ تقولُ في هذا الرجل محمد؟ فهو قائلٌ ما كان يقول** »... الحديثَ. أخرجه من طريق بشر بن معاذ العَقَدي عن يزيد بن زُرَيْع عن عبدالرحمن بن إسحاق عن سعيد المَقْبُري عن أبي هريرة . وأخرج الحديث أيضاً كل من : الترمذي في جامعه (1071)، والبيهقي في إثبات عذاب القبر (56)، وابن أبي عاصم في السنة (864)، والآجري في الشريعة ص365 من طريق عبدالرحمن بن إسحاق، به . وقال الترمذي : حديث حسن غريب.

(50) أورده السيوطي أيضاً في شرح الصدور ص145.

(51) ورد ذلك في حديث ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبيَّ ﷺ مرَّ بقبرين فقال : «**إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أما أحدُهما فكان لا يَسْتَتِرُ من البول، وأما الآخرُ فكان يمشي بالنميمة . ثم أخذ جريدةً فشقَّها بنصفين، فغَرَزَ في كل قبر واحدةً،** فقالوا: يا رسول الله لم صنعت هذا؟ قال: **لعلهما أن يُخَفَّف عنهما ما لم ييبسا** »؛ أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه 122/1، وأحمد في مسنده 225/1، والبخاري في صحيحه (218) و(1361) و(1378)، ومسلم في صحيحه (292)، وأبو داود في سننه (20)، والترمذي في جامعه (70)، والنسائي في سننه 28/1، وابن ماجة في سننه (347)، والبيهقي في سننه 104/1 من طريق مجاهد عن طاووس عن ابن عباس.

(52) المسند، كما في المنتخب منه (619).

(53) قد ذكرنا تخريجه في الهامش السابق. وقد اختُلف في تأويل الحديث؛ فذهب طائفةٌ من العلماء إلى القول باستحباب وضع الجريد الرطب على القبر، ودليلهم فعله ﷺ كما جاء في حديث ابن عباس . قال النووي : «واستحَبَّ العلماءُ قراءةَ القرآن عند القبر لهذا الحديث؛ لأنه إذا كان يُرْجَى التخفيفُ بتسبيح الجريد، فت لاوةُ القرآن أولى، والله أعلم ». (شرح صحيح مسلم 202/3). وذهب فريقٌ ثان من العلماء إلى أن هذا كان خصوصية للنبيِّ ﷺ وليس ذلك لأحد بعده. قال الخطابي: «وأما غرسُهُ أو شقُّ العَسِيب على القبر، وقوله: ولعله يخفّف عنهما ما لم ييبسا، فإنه من ناحية التبرك بأثر النبيِّ ﷺ ودعائه بالتخفيف عنهما، وكأنه جعل مدة بقاء الندواة فيهما حدًّا لما وقعت به المسألة من تخفيف العذاب عنهما، وليس ذلك من أجل أنَّ في الجريد الرطب معنى ليس في اليابس، والعامة في كثير من البلدان تغرسُ الخوصَ في قبورِ موتاهم، وأراهم ذهبوا إلى هذا، وليس لما تعاطوه من ذلك وجهٌ » (معالم السنن 27/1). ويؤيده ما جاء في حديث جابر بن عبدالله الذي رواه مسلم في صحيحه (7705)، وفيه: «أنَّ رسول الله ﷺ أمرَهُ أنْ يضع غُصْنَين من شجرتين عن يمينه وعن شماله، فقال جابر : فعمَّ ذاك؟ قال: إني مررتُ بقبرين يعذبان، فأحببتُ بشفاعتي أن يُرَفَّه عنهما ما دام الغُصْنانِ رطبين »، قالوا: فشفاعته ﷺ هي التي جعلت الغصنين يكونا سبباً لأن يخفف عنهما، والله أعلم.

(54) قال الحافظ السيوطي: «اختُلف في وصول ثواب القرآن للميت، فجمهورُ السلف والأئمة الثلاثة على الوصول، وخالفَ في ذلك إمامُنا الشافعيُّ م ستدلاً بقوله تعالى : ﴿ وَأَن لَّيْسَ

لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ ﴾ [النجم : 39]... قال القرطبي : وقد قيل إن ثواب القراءة للقارئ، وللميت ثواب الاستماع ولذلك تلحقه الرحمة، قال الله تعالى : ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾ ﴾ [الأعراف : 204] قال : ولا يبعد في كرم الله تعالى أن يلحقه ثواب القراءة والاستماع معاً، ويلحقه ثواب ما يُهْدَى إليه من القراءة وإن لم يسمع كالصدقة والدعاء». (شرح الصدور ص 310). وقال ابن تيمية : «لم يقل أحدٌ من العلماء بأنه يستحب قصد القبر دائماً للقراءة عنده، إذ قد عُلِمَ بالاضطرار من دين الإسلام أنَّ ذلك ليس مما شرَّعَهُ النبيُّ ﷺ لأمته، لكن اختلفوا في القراءة عند القبور هل تكره أم لا تكره». اقتضاء الصراط المستقيم 741/2.

(55) أورده السيوطي في شرح الصدور ص244.

(56) جامع الترمذي باب ما جاء في عذاب القبر (1071) من حديث سعيد بن أبي سعيد المَقْبُري عن أبي هريرة بلفظ: قال رسول الله ﷺ : «**إذا قُبِرَ الميتُ** – أو قال **أحدكم** – **أتاهُ ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير، فيقولان: ما كنتَ تقولُ في هذا الرجل؟ فيقولُ ما كان يقول : هو عبدُ الله ورسولُه، أشهدُ أنْ لا إله إلا الله وأنَّ محمداً عبده ورسوله، فيقولان : قد كُنا نعلمُ أنك تقول هذا، ث م يفسحُ له في قبره سبعون ذراعاً في سبعين، ثم ينوَّرُ له فيه، ثم يقال له : نم، فيقول : أرجعُ إلى أهلي فأخبرهم؟ فيقولان: نم كنومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحبُّ أهله إليه، حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك. وإن كان منافقاً قال: سمعتُ الناسَ يقولون فقلت مثلَهُ، لا أدري، فيقولان : قد كنا نعلمُ أنك تقول ذلك، فيقال للأرض : التئمي عليه، فتلتئمُ عليه، فتختلفُ فيها أضلاعه، فلا يزال فيها معذباً حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك** »، وقال الترمذي عقبه : حديث أبي هريرة حديث حسن غريب . وكذلك أخرجه من طريق أبي سعيد المقبري كل من : ابن أبي عاص م في السنة (864)، وابن حبان في صحيحه (3117)، والآجري في الشريعة (365)، والبيهقي في إثبات عذاب القبر (56). وله شاهد من حديث أنس بن مالك مخرج في الصحيحين؛ صحيح البخاري (1308)، وصحيح مسلم (2870).

(57) تفسير الطبري 207/26–209. وينظر تفسير القرطبي 14/17، وتفسير ابن كثير 241/4. وقال الآلوسي في روح المعاني (183/26): «اختلفت كيفية السوق والشهادة

حسب اختلاف النفوس عملاً، أي معها ملكان أحدهما يسوقها إلى المحشر والآخر يشهد بعملها، وروي ذلك عن عثمان رضي الله تعالى عنه وغيره. وفي حديث أخرجه أبو نعيم في الحلية عن جابر مرفوعاً تصريح بأن ملك الحسنات وملك السيئات أحدهما سائق والآخر شهيد . وعن أبي هريرة السائق ملك الموت والشهيد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وفي رواية أخرى عنه السائق ملك والشهيد العمل، وكلامها كما ترى . وقيل : الشهيد الكتاب الذي يلقاه منشوراً، وعن ابن عباس والضحاك: السائق ملك والشهيد جوارح الإنسان، وتعقبه ابن عطية بقوله : وهذا بعيد عن ابن عباس لأن الجوارح إنما تشهد بالمعاصي، وقوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ﴾ يعم الصالحين . وقيل : السائق والشهيد ملك واحد والعطف لمغايرة الوصفين أي معها ملك يسوقها ويشهد عليها . وقيل: السائق نفس الجائي والشهيد جوارحه، وتعقب بأن المعية تأباه والتجريد بعيد وفيه أيضاً ما تقدم آنفاً عن ابن عطية. وقال أبو مسلم : السائق شيطان كان في الدنيا مع الشخص، وهو قول ضعيف. وقال أبو حيان: الظاهر أن سائق وشهيد اسما جنس، فالسائق ملائكة موكلون بذلك والشهيد الحفظة وكل من يشهد، ثم ذكر أنه يشهد بالخير الملائكة والبقاع، وفي الحديث : **لا يَسْمَع مَدَى صوتِ المُؤذنِ إنسٌ ولا جنٌّ ولا شيءٌ إلا شَهِدَ له يوم القيامة**».

(58) يشير المؤلف إلى ما ورد في الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه (2864)، والترمذي في جامعه (2421)، وابن حبان في صحيحه (7330) من طريق سليم بن عامر عن المقداد بن الأسود ﷺ، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**تُدْنَى الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل.** قال سليم بن عامر : فوالله ما أدري ما يعني بالميل؟ أمسافة الأرض أو الميل الذي تكحل به العين . قال: **فيكون النا س على قدر أعمالهم في العرق، فمنهم من يكون إلى كعبه، ومنهم من يكون إلى ركبتيه، ومنهم من يكون إلى حقويه، ومنهم من يلجمهم العرق إلجاماً** . قال: وأشار رسول الله ﷺ بيده إلى فيه».

(59) ورد ذلك في حديث المقداد بن الأسود المتقدم في الهامش السابق . وأيضاً ورد في حديث أبي هريرة عند البخاري في صحيحه (1405) ومسلم في صحيحه (2863): «أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: **إنَّ العرقَ يوم القيامة ليذهبُ في الأرض سبعين باعاً، وإنه ليبلغُ**

إلى أفواهِ الناس أو إلى آذاهم ». وكذلك ورد في حديث ابن عمر ﷺ عند البخاري في صحيحه (4654): «عن النبي ﷺ ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٦﴾ [المطففين] قال : يقوم أحدُهم في رشحِهِ إلى نصفِ أُذنيه».

(60) يشير المؤلف إلى ما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها، قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**يُحْشَرُ الناسُ يوم القيامة حفاةً عُراةً غُرْلاً**، قلت: يا رسولَ الله الرجالُ والنساءُ جميعاً ينظرُ بعضُهم إلى بعض؟ قال: **يا عائشةُ الأمرُ أشد من أنْ ينظر بعضُهم إلى بعض**» أخرجه أحمد في مسنده 53/6، ومسلم في صحيحه (2859)، والنسائي في سننه 114/4، وابن ماجة في سننه (4276). ومثله ما ورد في حديث ابن عباس ﷺ: «أنَّ النبيَّ ﷺ قال: **تُحْشَرون حفاةً عراةً غُرْلاً**، فقالت امرأة: أيبصرُ بعضُنا أو يرى بعضُنا عورة بعض؟ فقال : **يا فلانةُ لكلِّ امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه** » أخرجه الترمذي في جامعه (3332) وقال: حديث حسن صحيح.

(61) أخرجه أحمد في مسنده 314/3، ومسلم في صحيحه (2878) من طريق الأعمش عن أبي سفيان عن جابر بن عبدالله . وفي الباب حديث أبي سعيد الخدري الذي رواه أبو داود في سننه (3114) بلفظ: «**إنَّ الميت يُبْعَثُ في ثيابهِ التي يُدفن فيها**».

(62) يشير المؤلف إلى حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**خَلَقَ اللهُ آدمَ على صورتِهِ، طولُهُ ستون ذراعاً، فلما خَلَقَهُ قال: اذهب فسَلِّم على أولئِكَ النَّفْر من الملائكةِ جلوسٌ فاستمع ما يُحَيونك فإنَّها تحيتك وتحية ذريتك، فقال : السلامُ عليكم، فقالوا : السلام عليك ورحمة الله، فزادوه ورحمة الله، فكلُّ مَنْ يدخلِ الجنة على صُورةِ آدم، فلم يزلِ الخلقُ يَنْقُصُ بعدُ حتى الآن**»؛ أخرجه أحمد في مسنده 315/2، والبخاري في صحيحه (3326)، ومسلم في صحيحه (2841)، وابن حبان في صحيحه (6162) من طريق معمر عن همام عن أبي هريرة . ومعنى قوله «**خلق الله آدم على صورته** » أي على هيئته التي خلق عليها، والهاء في (صورته) راجعة إلى آدم ﷺ. ينظر صحيح ابن حبان 33/14. وقد روي عن أبي هريرة أيضاً عن النبي ﷺ قال: «**يدخلُ أهلُ الجنة جُرْداً مُرْداً بيضاً جِعَاداً مُكَحَّلين، أبناءَ ثلاثٍ وثلاثين، على خَلْقِ آدم ستون ذراعاً في عرض سبعةِ أذْرُع**»؛ أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف 114/13، وأحمد في مسنده 295/2 و342 و415، والطبراني في معجمه الصغير (808)، والبيهقي في البعث (419) و(420) من طرق عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد بن جُدعان عن سعيد بن

المسيب عن أبي هريرة، وهو حديث حسن بطرقه دون قوله «**في عرض سبع أذرع**» وهي زيادة تفرد بها علي بن زيد بن جدعان وهو راو ضعيف كما تقريب الحافظ ابن حجر، ويشهد له الحديث الذي سبقه. وفي الباب أيضاً حديث : «**أهلُ الجنة جُرْد مُرْد كُحْل لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم**»؛ أخرجه الدارمي في سننه (2828)، والترمذي في جامعه (2539)، وأبو نعيم في صفة الجنة (256) من طريق معاذ بن هشام عن أبيه عن عامر الأحول عن شهر بن حوشب عن أبي هريرة به، وفيه شهر بن حوشب وهو راو ضعيف كما في تقريب الحافظ ابن حجر، وقال الترمذي: حديث حسن غريب.

(63) رقم (185).

(64) ورد ذلك في حديث أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله ﷺ : «**أما أهلُ النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يَحْيون، ولكن ناسٌ أصابتهم النار بذنوبهم– أو قال بخطاياهم– فأماتهم إماتةً، حتى إذا كانوا فَحْماً أذن بالشفاعة فجيء بهم ضَبَائِرَ فبُثُّوا على أنهار الجنة، ثم قيل : يا أهل الجنة أفيضوا عليهم، فينبُتُون نباتَ الحبة تكون في حَمِيل السَّيْل، فقال رجل من القوم : كأن رسولَ الله ﷺ قد كان بالبادية** »؛ أخرجه أحمد في مسنده 11/3، ومسلم في صحيحه (185)، وابن ماجة في سننه (4309)، والدارمي في سننه (2820)، وابن حبان في صحيحه (184)، وأبو يعلى في مسنده (1097) و(1370)، وابن مندة في الإيمان (829) و(831) و(833) من طريق سعيد بن يزيد عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري، به. وقوله (ضبائر) أي جماعات.

المصادر

1 –**ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته ومنهجه وموارده في كتابه الإصابة** : لأستاذنا الدكتور شاكر محمود عبدالمنعم. ط1، دار الرسالة للطباعة، بغداد، دون تاريخ.

2 –**إتحاف المهرة** : لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت852هـ). تحقيق زهير الناصر، طبع ة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف في المملكة العربية السعودية 1994م.

3 –**إثبات عذاب القبر**: للبيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ). ط1، تحقيق شرف محمود القضاة، دار الفرقان، عمان 1403هـ.

4 –**أحوال الميت من حين الاحتضار إلى الحشر** : لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت852هـ). تحقيق يسري عبدالغني البشري، مكتبة ابن سينا، القاهرة 1989م.

5 - **الآداب:** للبيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ). ط1، تحقيق محمد عبدالقادر عطا ، دار الكتب العلمية، بيروت 1406هـ.
6 - **الاستذكار** : لابن عبدالبر، يوسف بن عبد الله (ت463هـ). ط1، تحقيق علي النجدي ناصف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1391هـ.
7 - **الأَعْلام:** لخير الدين الزِّرِكْلي (ت1396هـ). ط5، دار العلم للملايين، بيروت 1980م.
8 - **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم** : لابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام (ت728هـ). تحقيق ناصر بن عبدالكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض.
9 - **إنباء الغُمْر بأنباء العمر** : لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت852هـ). ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند 1387هـ.
10 - **الإيمان:** لابن مندة، محمد بن إسحاق (ت395هـ). ط2، تحقيق علي الفقيهي ، مؤسسة الرسالة، بيروت 1406هـ.
11 - **البداية والنهاية:** لابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت774هـ). مصورة مكتبة المعارف، بيروت دون تاريخ.
12 - **البدر الطالع بمحاسن من مات بعد القرن السابع** : للشوكاني، محمد بن علي (ت1250هـ). دار المعرفة، بيروت دون تاريخ.
13 - **البعث والنشور** : للبيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ). تحقيق عامر حيدر ، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت 1406هـ.
14 - **التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة** : للقرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت671هـ). تحقيق الصادق بن محمد بن إبراهيم ، مكتبة دار المنهاج، الرياض 1425هـ.
15 - **تفسير ابن كثير** : لأبي الفداء إسماعيل بن كثير (ت744هـ). ط1، دار المعرفة، بيروت 1406هـ.
16 - **تقريب التهذيب** : لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت852هـ). تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا 1986م.
17 - **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد** : لابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله (ت463هـ). تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكر، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب 1387هـ.

18 **تهذيب الكمال في أسماء الرجال** : للمزي، يوسف بن عبدالرحمن (ت742هـ). تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت 1400هـ.

19 **التوحيد:** لابن خزيمة، محمد بن إسحاق (ت311هـ). تحقيق محمد خليل الميس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دون تاريخ.

20 **الجامع لأحكام القرآن:** للقرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت671هـ). دار الكتب المصرية، القاهرة 1935م.

21 **جامع البيان عن تأويل آي القرآن:** للطبري، محمد بن جرير (ت310هـ). ط2، تحقيق محمود شاكر، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ.

22 **الجامع الكبير:** للترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت279هـ). تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1998م.

23 **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر** : للسخاوي، محمد بن عبدالرحمن بن محمد (ت902هـ). تحقيق إبراهيم باجس عبدالحميد، دار ابن حزم، بيروت 1999م.

24 **حسن المحا ضرة في أخبار مصر والقاهرة** : للسيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت911هـ). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربي، القاهرة 1968م.

25 **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** : لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت852هـ). تحقيق محمد عبدالمعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند 1972م.

26 **ذيل تذكرة الحفاظ:** للحسيني، محمد بن علي (ت765هـ). تحقيق محمد زاهد الكوثري، دمشق 1927م.

27 **رفع الإصر عن قضاة مصر** : لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت852هـ). تحقيق حامد عبد المجيد، المطبعة الأميرية، القاهرة 1957م.

28 **الروح:** لابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت751هـ). دار القلم، بيروت 1983م.

29 **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني:** للآلوسي، شهاب الدين محمود شكري (ت1270هـ). دار إحياء التراث العربي، بيروت دون تاريخ.

30 - **الزهد:** لهناد بن السري (ت243هـ). تحقيق عبد الرحمن الفويوائي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت 1406هـ.
31 - **سنن ابن ماجة:** محمد بن يزيد القزويني (ت275هـ). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة 1372هـ.
32 - **سنن أبي داود:** سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ). تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت دون تاريخ.
33 - **سنن الدارقطني:** علي بن عمر (ت385هـ). تصحيح عبدالله هاشم اليماني، دار محاسن، القاهرة 1386هـ.
34 - **سنن الدارمي:** عبدالله بن عبد الرحمن (ت255هـ). تحقيق محمد أحمد دهمان، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت دون تاريخ.
35 - **السنن الكبرى:** للنسائي، أحمد بن شعيب (ت303هـ). تحقيق عبد الصمد شرف الدين، الدار القيمة، الهند 1391هـ.
36 - **السنن الكبرى:** للبيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ). مصورة دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.
37 - **سنن النسائي، المجتبى:** لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت303هـ). ط2، بعناية عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت 1406هـ.
38 - **السنة:** لابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو الشيباني (ت287هـ). تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت 1400هـ.
39 - **سير أعلام النبلاء:** للذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت748هـ). تحقيق جماعة من الأساتذة، مؤسسة الرسالة، بيروت 1401هـ.
40 - **شذرات الذهب في أخبار من ذهب:** لابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد (ت1089هـ). دار ابن كثير، دمشق 1406هـ.
41 - **شرح السنة:** للبغوي، الحسين بن مسعود (516هـ). تحقيق شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت 1403هـ.
42 - **شرح صحيح مسلم:** للنووي يحيى بن شرف (ت676هـ). دار إحياء التراث العربي، بيروت 1392هـ.

43- **شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور**: للسيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت911هـ). دار المدني، القاهرة 1985م.
44- **شرح العقيدة الطحاوية** : لابن أبي العز الحنفي . ط4، المكتب الإسلامي، بيروت ، 1391هـ.
45- **الشريعة** : للآجري، محمد بن الحسين (ت360هـ). دار الكتب العلمية، بيروت 1403هـ.
46- **شعب الإيمان**: للبيهقي أحمد بن الحسين (ت458هـ). تحقيق محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت 1410هـ.
47- **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان** : محمد بن حبان البستي (ت354هـ). تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1414هـ.
48- **صحيح ابن خزيمة** : محمد بن إسحاق السلمي (ت311هـ). تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (ت256هـ). المكتب الإسلامي، بيروت 1390هـ.
49- **صحيح البخاري** : محمد بن إسماعيل (ت256هـ). مطبوع مع شرحه فتح الباري ، مصورة دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.
50- **صحيح مسلم** : مسلم بن الحجاج (ت261هـ). تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ، مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ.
51- **صفة الجنة** : لأبي نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبدالله (ت430هـ). تحقيق علي رضا عبدالله، دار المأمون للتراث 1406هـ.
52- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**: للسخاوي، محمد بن عبدالرحمن (ت902هـ). مكتبة القدسي، القاهرة 1354هـ.
53- **فتاوى الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة**: لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت852هـ). تحقيق محمد تامر، دار الصحابة للتراث، بطنطا 1989م.
54- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت852هـ). مصورة دار الفكر في بيروت، عن الطبعة السلفية في مصر.
55- **فوات الوفيات** : لمحمد بن شاكر الكتبي (ت764هـ). تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة، مصر 1951هـ.

56 **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**: لحاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله . دار إحياء التراث العربي، بيروت دون تاريخ.

57 **لسان العرب**: لابن منظور، محمد بن مُكْرَم (ت711هـ). دار المعارف، القاهرة دون تاريخ.

58 **المجمع المؤسس للمجمع المفهرس** : لابن حجر العسقلاني، علي بن أحمد (ت852هـ). تحقيق يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت 1994م.

59 **المستدرك على الصحيحين**: للحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله (ت405هـ). مصورة دار الكتاب العربي، بيروت دون تاريخ.

60 **المسند**: لأحمد بن حنبل (ت241هـ). مصورة المكتب الإسلامي، بيروت 1403هـ عن الطبعة الميمنية، وطبعة الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

61 **مسند أبي داود الطيالسي**: سليمان بن داود (ت204هـ). مصورة دار الكتاب اللبناني، عن الطبعة الهندية 1321هـ.

62 **مسند أبي يعلى الموصلي** : أحمد بن علي (ت307هـ). تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق 1404هـ.

63 **مسند الحميدي** : عبد الله بن الزبير (ت219هـ). تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، مصورة عالم الكتب، بيروت دون تاريخ.

64 **مشكل الآثار** : للطحاوي، أحمد بن محمد (ت321هـ). تحقيق شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة، بيروت 1995م.

65 **المصنف** : لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت211هـ). تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت 1403هـ.

66 **المصنف** : لابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (ت235هـ). الدار السلفية، الهند 1399هـ.

67 **معالم السنن**: للخطابي، حَمْد بن محمد (ت388هـ). تحقيق أحمد شاكر ومحمد حامد الفقي، مصورة دار المعرفة، بيروت دون تاريخ.

68 **المعجم الأوسط** : للطبراني، سليمان بن أحمد (ت360هـ). تحقيق محمود الطحان ، مكتبة المعارف، الرياض 1405هـ.

69 **المعجم الصغير**: للطبراني كذلك. مصورة دار الكتب العلمية، بيروت 1403هـ.

70 - **المعجم الكبير** : للطبراني كذلك . تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، الدار العربية للطباعة، بغداد دون تاريخ.

71 - **معرفة السنن والآثار** : للبيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ). تحقيق عبدالمعطي قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية في باكستان 1411هـ.

72 - **المنتخب من المسند** : عبد بن حميد بن نصر (ت249هـ). تحقيق مصطفى العدوي ، دار الأرقم، الكويت 1405هـ.

73 - **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** : لابن تغري بردي، يوسف الأتابكي (ت874هـ). تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1992م.

74 - **نظم العقيان** : للسيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت911هـ). ط3، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1951م.

75 - **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان:** لابن خلكان، أحمد بن محمد (ت681هـ). تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1978م.

غاية الأماني في علم المعاني

تأليف

الشيخ محمد بن أبي بكر بن عبدالعزيز
ابن محمد بن جماعة الكناني المصري
الشافعي (ت 819 هـ)

دراسة وتحقيق

أ.م.د.عبدالناصر طه مزهر

كلية أصول الدين

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على سيّد الأولين والآخر ين محمد وعلى آله وصحبه ومَنْ تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فبعد أنْ وقعت عيني على ذلك المخطوط الموسوم بـ **(غاية الأماني في علم المعاني)** استهوتني عملية تحقيقه؛ لكونه يتعلق بالبلاغة العربية ، وإنَّ هناك الكثير من مخطوطات البلاغة غير محققة متناثرة هنا وهنا ك في دور المخطوطات في بقاع الأرض ، لذا وودت أنْ أُخرج ذلك المخطوط إلى النور ؛ كي يطّلع عليه المتخصصون بعلم البلاغة العربية وطلاب العلم، وارفد مكتبة البلاغة بأحد المصادر ، وقد حصلت على ذلك المخطوط من المكتبة الأزهرية عن طريق الإنترنت، وكان عملي على النحو الآتي:

قسّمت بحثي هذا على قسمين بعد هذه المقدمة:

القسم الأوّل: القسم الدراسي: ويشمل مبحثين:

المبحث الأوّل: حياة المؤلف.

المبحث الثاني: وصف المخطوط ومنهجي في التحقيق.

القسم الثاني: الكتاب المحقق.

قائمة المصادر والمراجع.

وبعد ذلك الجهد المتواضع ، اللهَ أسأل أنْ يجعل عملي هذا في ميزان حسناتي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلاّ مَنْ أتى الله بقلب سليم.

والحمد لله أولاً وآخراً...

القسم الأول
الدراسة

المبحث الأول : المؤلف

أولاً– اسمه ونسبته وولادته:

هو محمد بن أبي بكر بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم بن سعدالله بن جماعة، الشيخ الإمام العلاّمة المحقق المفنن الجامع بين أشتات العلوم فريد العصر عز الدين

أبوعبدالله بن الشيخ شرف الدين بن قاضي القضاة عزالدين بن قاضي القضاة بدرالدين الكناني الحموي الأصل المصري الشافعي، المعروف كسلفه بابن جماعة، ولد في ذي العقدة سنة 749هـ وقيل: 747هـ في مدينة ينبع على شاطئ البحر الأحمر[1].

ثانياً- حياته وعلمه:

انتقل إلى القاهرة وسكنها ، وحبب إليه الاشتغال بالعلم فأكب عليه ولم يلتفت إلى شيء من الأشياء إلاَّ إليه فمهر في النحو والبيان والمنطق والأصول والجدل ، وتوغّل في الكلام والطب والتشريح ، وكان شيخ الديار المصرية في العلوم العقلية وآية من الآيات في معرفة العلوم الأدبية والعقلية ، ونظر في كلِّ فنٍ حتى الأشياء الصناعية كلعب الرمح ورمي النشاب وضرب السيف وتركيب النقط وحتى الشعوذة وعلم الحرف والرمل والنجوم وفنون الطب، وكان يقضي بمعرفة جميع العلوم ، وكان من علو همته لا ينظر شيئاً إلاَّ وأحب أنْ يقف على أصله ويشارك فيه، وكان يسمّى إمام الأئمة، وما سمع أحدٌ شيخاً في عصره يقرر أحسن من تقريره، وقد صنف في العَروض وفنون الأدب.

كان يتحرى أنْ لا يكون إلاَّ على طهارة ولا يمكن أحداً عنده من الغيبة مع ما هو فيه من محبة الفكاهة والمزاح مع طلبته وغيرهم ، واستحسان النادرة ، والتواضع المفرط ، ومشيه بين العوام والوقوف على من يلعب في نوع من أنواع اللعب؛ لينظر إليهم[2].

ثالثاً- شيوخه:

سمع في صغره جماعه من الأكابر وأجاز له آخرون، ثم مال إلى علوم العقل فقرأ على العلماء السيرافي والعز الرازي وابن خلدون وتفقه بالبلقيني[3].

واحضر إلى أبي الفتح الميدومي وأبي عبدالله البياني وسمع على جده وأجاز له جماعه من شيوخ مصر والشام باستدعاء الحافظ زين الدين العراقي[4].

رابعاً- تلاميذه:

أخذ عنه غالب اهل مصر ، قال الشيخ جمال الدين الطيماني: إنَّه كان يقرأ عليه ، ويسمع دروسه وكان إذ ذاك نحو خمسين درسا في اليوم والليلة في دقائق العلوم(5).

وقال المقريزي : وقد تخرج به في الأصول والمنطق والمعاني والبيان والحكمة خلائق من المصريين والغرباء ، وطار اسمه وانتشر ذكره في الأقطار ، وقصده الناس من الشرق والغرب(6).

خامساً– مؤلفاته:

صنف الشيخ عزالدين بن جماعة التصانيف الكثيرة المبسوطة والمختصرة ، وقد جمع تصانيفه في نحو عشرين فناً ورتبها؛ وهي تزيد على مائتي مصنف ضاع أكثرها بأيدي الطلبة، ولم يكن يقرأ كتاباً إلاَّ ويكتب عليه حاشية(7).

ومن كتبه(8):

1. إعانة الإنسان على أحكام السلطان.
2. الأمنية في علم الفروسية.
3. التبيين– خفي شرح الأربعين النووية.
4. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (رسالة).
5. ثلاث حواشٍ على (المطول).
6. الجامع (في الطب).
7. حاشية المغني.
8. حاشية على الجاربردي للشافية.
9. حاشية على العضد.
10. درج المعالي في شرح بدأ الامالي.
11. زوال الترح– خ– بشرح منظومة (غرامي صحيح) في مصطلح الحديث.
12. شرح جمع الجوامع في الأصول.
13. غاية الأماني في علم المعاني، والذي نقوم بتحقيقه الآن.
14. الكوكب الوقاد في شرح الاعتقاد.
15. لمعة الأنوار (التشريح).

16. المثلث في اللغة.
17. مختصر السيرة النبوية.
18. المسعف والمعين (نحو).
19. منتخب نزهة الألباب.
20. النجم اللامع- بخطه في التيمورية، ثلاثة مجلدات.

سادساً- وفاته:

توفي الشيخ عزالدين بن جماعة- رحمه الله- في 20 من ربيع الآخر سنة 819هـ في مصر بالطاعون(9).

المبحث الثاني- وصف المخطوط ومنهجي في التحقيق:

أولاً- وصف المخطوط:

يوجد هذا المخطوط في المكتبة الأزهرية تحت رقم (313450)، وهو نسخة وحيدة، ويتألف من ثمان ورقات أي : ست عشرة صفحة ، وفي كلِّ صفحة واحد وعشرون سطراً، ويتألف كلِّ سطر من أربع إلى ثمان كلمات، وقد كتبت بالمدادين الأحمر ، والأسود فما كتب بالأحمر فبعض الكلمات وباقي الشرح كتب بالمداد الأسود، ومن الجدير بالذكر أنّ المخطوط غير مرقم ولكن الناسخ قد جعل التعقيبة ميزة واضحة في المخطوط حتى يسهل على القارئ معرفة الصفحات على عادة النسّاخ.

كتب عليها في الصفحة الأولى اسمها واسم مؤلفها ، وكُتب أيضاً تملك نصه :في نوبة الفقير الحقير محمد الجوهري الخالدي الحسيني الأزهري.

ثانياً- منهجي في التحقيق:

من المعروف أنَّ الغاية المرجوة من عملية التحقيق هي إظهار النص سليماً من عيب قد يطرأ عليه وضبطه كما أراده المؤلف؛ إذ يمكن للمحقق أنْ يخرج الكتاب على أقرب صورة من النسخة التي ألّفها صاحب الكتاب، ولمّا كان مثل هذا العمل يتطلب جهداً وصبراً وعملاً متواصلاً ، كون عملية التحقيق دقيقة جداً ومتعبة ، لذا التزمت قواعد التحقيق؛ ذلك

رغبة مني في إظهار المخطوط على النحو الذي أراده الشيخ عزالدين بن جماعة– رحمه الله تعالى– ويمكن وصف منهجي في التحقيق بما يأتي:

1. الخطوة الأولى في هذا العمل هي نسخ المخطوط على أوراق وبقلم الرصاص ، وقد راعيت في عملية النسخ قواعد الرسم المعروفة وقد نبّهت على ما فيها من مخالفات لتلك القواعد علماً أنَّها لم تؤثر في النص منها على سبيل المثال:

   الايما = الإيماء،

   الهيات = الهيئات،

   وقد نبّهت عليها في الهامش كل في موضعه.
2. ترجمت للأعلام المذكورين، وخرّجت معظم أقوال العلماء من بلاغيين، ونحاة وغيرهم من كتبهم إنْ وجدتْ لهم مؤلفات، وإنْ لم أجدها في مؤلفاتهم اكتفيت بذكر مؤلف انفرد بإيراد المسألة.
3. حافظت على بداية المخطوط ونهايته ووضعت خطاً مائلاً لنهاية كلِّ صفحة من صفحاته، ورمزت لوجه الورقه (أ) ولظهرها (ب) ووضعتها بعد نهاية السطر الذي يقع نهاية الصفحة هكذا/ 3ب/.
4. قامت مكتبة الأزهر بنسبة هذا المخطوط خطأً إلى الشيخ بدرالدين بن محمد بدرالدين بن جماعة الكناني الحنفي (ت1187هـ)، وقد نسبتهُ إلى صاحبه كما هو واضح للقارئ في المبحث الأول الفقرة خامساً.
5. إنَّ عملية التحقيق قامت على أساس إظهار النص وإضافته إلى مكتبة البلاغة العربية.

كتاب غاية الأماني في علم المعاني

للعلامة عز الدين بن جماعة [10] عفى [11] الله عنه ورحمه ونفعنا به– آمين/1آ/

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الإمام العلاّمة عز الدين بن جماعة الكناني الشافعي:

الحمد لله الذي نوّر قلب مَنْ اصطفاه لدرك المعاني ، وأشرق في سماء [12] عقولهم بدر البيان والمباني ، وأبدع ماهية أفكارهم بأبكار البديع ، وزيَّن آراءهم [13] بزينة الاستتباع والتوضيع[14]، وأدمج في قد حهم كل متفرق ومستقيم على [15] وجه منيع ، ولفَّ في طيِّهم ، ونشر من فضلهم، ونشرهم ما استحق التفريع، وسهّل عليهم الغوامض فازالوا نقب الكنايات ، وكشفوا بأنامل صرائحهم [16] ستور الاستعارات ، وأوضحوا بذكاء [17] أذهانهم ما استبهم من التوجيهات ، وقالوا بموجب المعاني فساقوا المعلوم مساق المجهولات ، وتلقوا بأساليب الحكم مختلف الالتفاتات ، فأناروا بمصابيح علومهم ظلم البِدع والجهالات ، واستخدموا بمقبول بلاغتهم مترسَّخ التوريات ، وطابقوا بجناس ألفاظهم مشاكلة التشبيهات ، وأبدعوا بمراعاة النظائر [18] ما اختص بالمقابلات، وقصَّروا متعلقات الفعل فما قصَّروا عن المراتب العليات، وأنشؤوا لجدٍّ في الطلب فلم تفتهم خفيات، فشدّوا أطناب العلم وإيجازه بمساواة المرضيات.

وصلى الله على خير مَنْ / 1ب/ نطق بالصواب، وأوتي الحكمة وفصل الخطاب ، وعلى آله وصحبه أنجم الإهتداء، ومن بيدهم زمام الإقتداء.

أمَّا بعد..

فهذه مقدمة وضعتها في علم المعاني ؛ ليسهل على المبتدئ[19]، حفظها، وفهمها، وحلّها، وضعتها لأجل عمي أبي اليسر بدر الدين [20] وابن عمي[21] عبد الله بن عمر [22] وصل الله لهم أسباب الخير، ورتبتها على مقدمة، وثلاثة[23] فنون، وخاتمة.

المقدمة فيما يتعلق بالبلاغة، والفصاحة.

الفن الأول: علم المعاني.

الفن الثاني: علم البيان.

الفن الثالث: علم البديع.

الخاتمة في السرقات الشعرية وما يتعلق بها ، وسميَّتها **غاية الأماني في علم المعاني** ، واللهَ أسأل العصمة والتوفيق، والهداية للطريق، والرشاد والتحقيق.

المقدمة

الفصاحة تطلق على المفرد، والكلام، والمتكلم.

والبلاغة في الكلام، والمتكلم.

فالفصاحة في المفرد خلوصه من التنافر في الحروف والغرابة ومخالفة القياس ، وفي الكلام خلوصه من ضعف التأليف ومن تنافر الكلمات ومن التعقيد ، وفي المتكلم ملكة يقتدر بها على التعبير بالفصيح.

والبلاغة في الكلام مطابقة مقتضى الحال مع الفصاحة ، وفي المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف البليغ[24].

الفن الأول/ 2آ/ علم المعاني

وهو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى [25] الحال، وهو منحصر في ثمانية أبواب:

الباب الأول: أحوال الإسناد الخبري، قصد المخبر الفائدة[26] على قسمين: **أحدهما:** الحكم، **والثاني:** كونه عالماً به ، ويسمى الأول بالفائدة[27]، والثاني باللازم، وينبغي أنْ يقتصر في التركيب على قدر الحاجة.

فالمقامات ثلاثة:

مقام ابتدائي[28] لا يحتاج فيه إلى[29] تأكيد.

ومقام طلبي يحسن فيه المؤكد.

ومقام إنكاري يجب فيه بحسب الإنكار.

تنبيه:

اعلم أنَّ من الكلام حقيقة عقلية، ومجازاً عقلياً[30].

فالحقيقة العقلية إسناد الفعل، أو ما في معناه إلى ما هو له في الظاهر.

والمجاز إسناده إلى ما ليس له بتأويل، وأنكره السكّاكي[31] وجعله استعارة بالكناية وفيه نظر.

الباب الثاني: أحوال المسند إليه، أمَّا حذفه فللاحتراز عن العبث ، أو العدول إلى أقوى[32] الدليلين، أو التنبيه، أو تأتي الإنكار.

وأمَّا الذكر فللأصل، وللاحتياط، والتعظيم، والإهانة، والاستلذاذ، والتبرك، والبسط.

وأما تعريفه بالإضمار ؛ لأنَّه مقام التكلم ، أو الخطاب ، أو الغيبة ، وأصله لواحد ويترك ليعم.

وبالعلمية، لتعيينه باسم مختص ، أو التعظيم ، / 2ب/ أو الاهانة ، أو الاستلذاذ ، أو للتبرك، أو الكناية.

وبالموصولية ؛ لكونه لا يعلم غير الصلة ، أو الاستمحان ، أو التقرير ، أو التفخيم ، أو التنبيه على خطأ، أو الإيماء[33] إلى وجه البناء[34]، أو التعريض[35] بالتعظيم.

وبالإشارة للتمييز ، أو التنبيه؛ لعلّه الاستغراق، أو بيان البعد والقرب والتوسط.

وبالألف واللام فللعهد، والحقيقة، والاستقرار.

وبالإضافة فلتعظيم المضاف إليه ، أو المضاف ، أو غيرهما ، أو التحقير كذلك ، أو للتعميم والتنكير ، للإفراد والنوعية ، والتعظيم والتحقير ، والتقليل والتكثير ، والصفة للتبيين ، والمدح والذم ، والتأكيد لدفع السوء ، والتجوّز والإبدال ؛ لزيادة التقرير ، والبيان للإيضاح بالاسم المختص، والنسق للتفصيل الموحد، والرد إلى الصواب، وإثبات الحكم لآخر.

وأمَّا تقديمه فإنَّه الأصل، أو للتمكن في الذهن، أو لكونه لا يزول عن الخاطر عبد القاهر [36]؛ ليفيد الاختصاص ، بالخبر الفعلي السكّاكي ، إنْ كان في الأصل مقدراً تأخيره على إنَّه فاعل معنوي وفيه نظر ، وقيل : يقدَّم ؛ ليفيد العموم كقولنا : كل إنسان لم يقدر ، بخلاف لم يقمْ كل إنسان ، عبد القاهر يعمُّ شمو لاً ويتعلق بالبعض إنْ كانت داخلة على النفي، أو معمولة له.

وأمَّا تأخيره؛ فلاقتضاء/ 3 آ/ الحال ذلك.

تنبيه:

اعلم أنَّ الالتفات هو الانتقال من إحدى [37] مقامات الضمائر [38] الثلاث إلى أخرى[39]، خلافاً للسكّاكي في جعله ذلك لكل ما كان الأصل أنْ يعبر منها يعبر بغيره[40].

تنبيه:

اعلم أنَّه يتلقا المخاطب بغير ترتب تنبيهاً على أنَّه الأولى.

تنبيه:

اعلم أنَّ القلب[41] جوَّزه السكّاكي مطلقاً ، وردَّه قومٌ مطلقاً [42]، والصحيح التفصيل فإنْ كان فيه اعتبار لطيف قُبل وإلاَّ رُدَّ.

الباب الثالث: أحوال المسند، أمَّا حذفه وذكره فلما مرَّ.

وأمَّا إفراداه؛ فلكونه غير سببي.

وأمَّا كونه فعلاً؛ فللتقييد بالزمان مع إفادة التجرد.

وأمَّا كونه اسماً؛ فلعدمهما.

وأمَّا تقييده بالشرط؛ فلاعتبارات لطيفة.

تنبيه:

اعلم أنَّه لابد هنا في المستقبل مع الجزم في إذا، والشك في (إنَّ وإمَّا ولو) فللشرط في الماضي مع القطع بانتفاء[43] الشرط.

الباب الرابع: متعلقات الفعل، حكم الفعل مع المفعول، كالفعل مع الفاعل في إفادة التلبس وإفادة الوقوع مطلقاً، فإنْ لم يذكر فالفرض إنْ كان إثباته عنه مطلقاً لم يُقدر له المفعول وهو على ضربين؛ لأنَّه إمَّا أنْ تجعل الفعل مطلقاً كناية عنه متعلقاً بمفعول دلَّتْ عليه قرينة أولا، ثم الحذف إمَّا/ 3 ب/ للبيان بعد الإبهام، وإمَّا لدفع توهم إرادة غير المراد ، وإمَّا للتعميم مع الاختصار، وإمَّا لمطلق الاختصار ، وإمَّا تقديم مفعوله ونحوه فلرد الخطأ في التعيين ، وإمَّا تقديم بعض معمولاته؛ فلأنه الأصل، أو لأنَّه الأهم.

الباب الخامس: القصر، وهو على نوعين: حقيقي وغيره، وكل واحد منهما على نوعين: قصر الموصوف على الصفة وبالعكس، وينقسم كل واحد منهما إلى : قصر قلبي، وإفرادي، وتعييني.

وله طرق منها: العطف، والنفي، والاستثناء[44]، وإنَّما، والتقديم.

تنبيه:

القصر كما يقع بين المبتدأ والخبر، يقع بين الفعل والفاعل وما أشبهه.

الباب السادس: الإنشاء[45]، إنْ كان طلباً استدعى[46] مطلوباً غير حاصل وقت الطلب. وأنواعه كثيرة منها : التمني واللفظ الموضوع له (ليت)، ولا يشترط إمكان التمني ومنها حروف التنديم والتخصيص وهي: (هلاّ، وإلاّ، ولولا، ولوما).

ومنها: الاستفهام، بالألفاظ الموضوعة له (من، والهمزة، وما، وكم، وأي، وكيف، وأين، وأنَّى[47]، ومتى، وأيَّان).

ومنها: الأمر، والأظهر أنَّ صيغته من المقترن باللام ونحوها موضوعة لطلب الفعل استعلاءً[48]، وقد تراد على خ لافه السكّاكي/ 4 آ/ (حق الأمر الفور [49])[50]، وفيه نظر.

ومنها: النهي، وله حرف واحد وهو (لا) الجازمة، وهو كالأمر في الوضع والاستعمال.

ومنها: النداء[51]، وقد تستعمل [52]، أداته في غيره ، وقد يقع [53] الخبر موضع الإنشاء.

الباب السابع: الوصل والفصل:

الوصل عطف الجمل على بعض، والفصل تركه.

فإذا أتتْ الجملة بعد الجملة فالسابقة لا تخلو إمَّا أنْ يكون لها محل من الإعراب أو لا، إنْ لم يكن لها محل من الإعراب فلا عطف ، وإنْ كان وقصد التشريك في الحكم فلا يخلوا إمَّا أنْ يكون بينهما كمال الانقطاع والاتصال وشبههما ، فإنْ كان كذلك فالفصل، وكذا إنْ لم يُقصد التشريك بين الاتصال والانقطاع فالوصل.

الباب الثامن: الإيجاز والإطناب والمساواة، قال السكّاكي: (الإيجاز والإطناب أمران نسبيان لا يتيسر [54] الكلام فيهما إلا بترك التحقيق ، والبناء[55] على أمر عرفي ، وهو متعارف الأوساط في كلامهم فهو لا يحمد في البلاغة ولا يذم.

فالإيجاز إذاً؛ المقصود بأقل من عبارة التعارف.

والإطناب، أداؤه[56] بأكثر)[57].

وفيه نظر والأولى [58] أنْ يقال: المقبول من طرق التعبير عن المراد تأدية أصله بلفظ مساويه/ 4 ب/، أو ناقص عنه، أو زائد[59] لفائدة[60].

والإيجاز على قسمين: إيجاز القصر، وهو ما ليس بحذف.

الثاني إيجاز الحذف.

والمحذوف إمَّا مضاف، أو موصوف، أو صفة، أو شرط، أو جواب.

تنبيه:

اعلم أنَّه قد يوصف الكلام بالإيجاز والإطناب، باعتبار كثرة الحروف وقلّتها.

الفن الثاني: علم البيان

وهو علم يعرف به إيراد المعنى [61] الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه[62]، وهو منحصر في التشبيه، والمجاز، والكناية[63].

تنبيه:

اعلم أنَّ المجاز يكون مفرداً، أو يكون مركباً، ويكون مرسلاً، ويكون مقيّداً، ويكون غير مقيّد، ويكون تشبيهاً، ويكون استعارة.

التشبيه النظر في أركانه وهي: طرفاه ووجهه وأداته، والغرض. وأقسامه طرفاه إمَّا حسّيان، أو عقليان، أو حسّي وعقلي، أو عقلي وحسّي، وجهه ما يشتركان فيه وهو لا يخلو إمَّا أنْ يكون داخلاً في حقيقتهما ، أو خارجاً عنهما، فإنْ كان الثاني فإمَّا أنْ يكون صفة إضافية، أو حقيقة، فإنْ كان الثاني فإما أن يكون كيفية جسمية، أو كيفية/5آ/ نفسيّة، أداته (الكاف، وكأنَّ[64]، ومثل)، وقد يُنبئ الفعل عنه، والغرض أصله أنْ يرجع إلى المشبه؛ لبيان إمكانه، أو حاله، أو تقديره، أو ترتيبه، أو تشويهه، أو استطرافه، فإذا رجع المشبه فعلى قسمين: إبهام القوة، وبيان الإبهام.

أقسامه: ينقسم باعتبار طرفيه إلى مفردين، ومركبين، ومفرد، ومركب، ومفرد، وملفوف، ومفروق، ومستور، ومجموع.

وباعتبار وجهه إلى: تمثيل، أو مجمل، ومفصَّل، ومبتدأ قريب، وبعيد غريب.

وباعتبار ذاته إلى: مرسل، ومؤكد، وباعتبار الغرض إلى: مقبول، ومردود.

الاستعارة تنقسم باعتبار طرفيها إلى: اتفاقية، وعنادية. وتنقسم باعتبار وجهيهما إلى: داخلة وخارجة. وتنقسم باعتبار وجهها وطرفها إلى: ستة أقسام. وتنقسم باعتبار آخر إلى: مطلقة، وإلى مجرَّدة، وإلى مقيَّدة. وتنقسم إلى: أصلية وتبعيّة. وتنقسم باعتبار آخر إلى حقيقية، وإلى زمانية، وإلى تخييلية.

الكناية: انتقال من اللازم إلى الملزوم عند السكّاكي[65]، وفيه تطويل هي/ 5ب/ عبارة عمّا يصح أنْ يراد به لازمه وملزومه.

وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى ما لم يذكر فيه صفة، وإلى ما ذكر فيه مناسبة السكّاكي إلى خمسة أقسام: (تعريض، وتلويح، ورمز، وإيماء[66]، وإشارة)[67].

تنبيه:

اعلم أنَّ البلغاء[68] أطلقوا على أنَّ المجاز والكناية أولى[69] من التصريح[70].

الفن الثالث: علم البديع

وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام ، بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة ، وهو على قسمين: معنوي، ولفظي:

الأول: المعنوي، ومنه الطباق: وهو أنْ يؤتى[71] بمعنيين متقابلين فيدخل فيه الإبهامي، وما يخص باسم المقابلة وهو أنْ يؤتى [72] بمعنيين ثم يقابل كل واحد منهما على الترتيب ، وزاد السكّاكي كما اشترط هاهنا أمر اشترط ثم ضده[73].

ومنه مراعاة النظير: وهو جمع أمر وما يناسبه لا بالتضاد.

ومنه تشابه الاطراف: وهو أنْ يختم الكلام بما يناسبه في المعنى[74].

ومنه الارصَاد: وهو أنْ يجعل قبل العجز من القصيدة ، أو البيت ما يدلُّ عليه إذا عُرف الروي.

ومنه المشاكلة: وهو ذكر الشيء بلفظ غيره؛ لوقوعه في مصاحبته غيره.

ومنه المزاوجة: وهي أنْ يزاوج/6آ/ بين معنيين في الشرط والجزاء[75].

ومنه العكس: وهو أنْ يقدّم جزءاً في الكلام ثم يؤخر.

ومنه التورية: وهي أنْ يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد.

ومنه الاستخدام: وهو أنْ يطلق لفظ له معنيان فيراد بلفظ أحدهما وبضميره للآخر ، أو ضميره.

ومنه اللف والنشر: وهو ذكر متعدد على الإجمال أو التفصيل، ثم ما لكل من غير تعيين.

ومنه الجمع: وهو أنَّه يجمع بين متعدد في حكم.

ومنه التفريق: وهو إيقاع تباين بين أمرين من نوع.

ومنه التقسيم: وهو ذكر متعدد، ثم ما لكل على التعيين.

ومنه التجريد: وهو أنْ يُنْتزع من أمرٍ ذي صفة أخرى[76] مثله مبالغة.

ومنه المبالغة المقبولة: وهو أنْ يُدعى[77] بوصف كلام حداً مستحيلاً أو مستبعداً.

ومنه المذهب الكلامي:/6ب/ وهو آية، أو حجّة المطلوب على طريقة أهل الكلام.

ومنه حسن التعليل: وهو أن يدعى[78] لوصف علّة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي.

ومنه التفريع: وهو أنْ يثبت لمتعلق أمر حكم بعد إثباته لمتلق آخر.

ومنه تأكيد المدح بما يشبه الذم.

ومنه الاستتباع: وهو المدح بشيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر.

ومنه الإدماج : أنْ يُضمّن كلام سيق لمعنى [79] معنى لآخر ، فهو أعمُّ من الاستتباع.

ومنه التوجيه: وهو إيراد الكلام محتملاً لوجهين مختلفين.

ومنه تجاهل العارف، السكّاكي سوق المعلوم مساق المجهول[80].

ومنه القول بالموجب الثاني اللفظي.

ومنه الجناس: وهو على خمسة أقسام:

تام: وهو أنْ يتفقا في أعداد الحروف وأنواعها، وهيئاتها، وترتيبها.

ومحرف: وهو ما اختلفا في الهيئات[81].

وناقص: وهو ما اختلفا في أعدادها.

ومقلوب: وهو/7آ/ ما اختلفا في ترتيبها.

ومشتق: وهو ما اختلفا في أنواعها.

ومنه ردُّ الصدر إلى العجز.

ومنه السجع، قيل: هو تواطؤ الفاصلتين[82] من النثر[83] على حرف واحد[84].

الخاتمة
في السرقات الشعرية وما يتعلق بها

الاتفاق على غرض عام لا يسمى سرقة ، وإنْ لم يكن فإنْ عُرف أنَّ له سجيّة يخرج مثل ذلك فلا ، وإلاَّ فيجوز أنْ يعتقد فيه السبق وهو على ضربين : خاصيٌّ غريب ، وعاميٌّ متبدّل.

والأخذ على ثلاثة أقسام:

أحدها: أنْ يؤخذ المعنى[85] واللفظ، وهو مذموم.

الثاني: أنْ يؤخذ المعنى[86] وبعض اللفظ، وهو على ثلاثة أقسام:

الأول: أنْ يزيد ؛ وهو ممدوح ، الثاني: أنْ ينقص ؛ وهو مذموم ، الثالث: أنْ يساوي ؛ وهو بينهما.

الثالث: أنْ يؤخذ المعنى [87]، وهو على ثلاثة أقسام كما تقدّم : وممّا يتصل به الاقتباس ، والتضمين، والعقد، والحل، والتلميح.

أمّا الاقتباس؛ فهو أنْ يُضمّن الكلام شيئاً[88] من القرآن/7ب/، أو الحديث لا على إنَّه منه.

وأمّا التضمين؛ فهو أنْ يُضمّن < الكلام >[89] شيئاً[90] من شعر الغير من غير تنبيه إنْ كان مشهوراً.

وأمّا العقد؛ فهو أنْ[91] ينظم نثراً على طريق الاقتباس.

وأمّا الحل؛ فهو أنْ ينثر نظماً.

وأمّا التلميح؛ فهو أنْ يشار إلى قصة من غير ذكرها.

تنبيه:

ينبغي للمتكلم أنْ يتأنق في ثلاثة مواضع : **أحدها:** الابتداء[92]، **ثانيها:** التخلص، **ثالثها:** الانتهاء[93].

– والله سبحانه أعلم– تمت والحمد لله وحده، وصلَّى[94] الله وسلم على مَنْ لا نبي بعده، وعلى سائر[95] الأنبياء[96] والمرسلين، وآل كلٍّ، والصحابة أجمعين– آمين–/8آ/.

الهوامش

[1] ينظر: طبقات الشافعية لأبي بكر بن قاضي شهبة 49/4–50، إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ لشهاب الدين أبي الفضل أحمد ابن حجر العسقلاني 240/7، البدر الطالع

بمحاسن من بعد القرن السابع لمحمد الشوكاني 147/2-149، الأعلام لخير الدين الزركلي 56/6-57.

(2) ينظر: المصادر نفسها.

(3) ينظر: البدر الطالع 147/2.

(4) ينظر: طبقات الشافعية 49/4، إنباء الغمر بأبناء العمر 240/7 وما بعدها.

(5) ينظر: المصدر نفسه 49/4-50.

(6) ينظر: البدر الطالع 149/2.

(7) ينظر: طبقات الشافعية 50/4.

(8) ينظر: المصدر نفسه، الأعلام 56/6-57.

(9) المصدران نفسهما، البدر الطالع 149/2.

(10) تقدمت ترجمته في القسم الأول/ القسم الدراسي، فلا حاجة بنا للتكرار.

(11) في الأصل (عفي).

(12) في الأصل (سما).

(13) في الأصل (ارايهم).

(14) (تقول: في كلامه توضيع ، إذا كان فيه تأنيث كلام النساء)، العين: للخليل بن أحمد الفراهيدي: 195/2 (مادة وضع)، وينظر : لسان العرب : لابن منظور : 397/8 (مادة وضع).

(15) حرف الجر (على) كُتب في جميع المخطوط هكذا (علي)، أي: بالإمالة الكبرى، فقمت بكتابته على ما هو موجود عليه بالرسم المعروف في كل موضع ورد فيه من المخطوط، وقد نبهتُ على ذلك عند وروده أول مرة لذا أقتضى التنبيه

(16) في الأصل (صرايحهم)، جاء في لسان العرب: 510/2 (مادة صرح): فرس صريح من خيل صرائح، والصريح فحل من خيل العرب معروف.

(17) في الأصل (بذكا).

(18) في الأصل (بمراعات النظاير).

(19) في الأصل (المبتدي).

(20) لم أعثر على ترجمته.

(21) في الأصل (بن عمي).

(22) لم أعثرعلى ترجمته.

(23) في الأصل (ثلاث).

(24) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: للخطيب القزويني: ص15.

(25) في الأصل (مقتضي).

(26) في الأصل (الفايدة).

(27) في الأصل (بالفايدة).

(28) في الأصل (ابتداي).

(29) حرف الجر (إلى) كتب في جميع الم خطوط هكذا (إلي)، أي: بالإمالة الكبرى، فقمت بكتابته على ما هو موجود عليه بالرسم المعروف في كل موضع ورد فيه من المخطوط، وقد نبهت على ذلك عند وروده أول مرة، لذا اقتضى التنبيه.

(30) في الأصل (ومجاز عقلي).

(31) هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب السكّ اكي، سراج الدين الخوارزمي، ولد سنة (555هـ)، برع في عدة علوم ما بين نحو وتصريف ومعاني وبيان وعَروض وشعر، وصنّف كتاب مفتاح العلوم، توفي سنة (626هـ). ينظر: تاج التراجم في طبقات الحنفية: لابن قطلوبغا: 27/1، والأعلام: لخير الدين الزركلي: 222/8.

(32) في الأصل (أقوي).

(33) في الأصل (الايما)، العرب تشير إلى المعنى إشارة وتوميء إيماءً دون التصريح، فيقول القائل: لو أنَّ لي من يقبل مشورتي لأشرتُ وإنما يحثُ السامع على قبول المشورة. الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامهما: لأحمد بن فارس: 63/1.

(34) في الأصل (البنا).

(35) قال السكّاكي وهو يقسّم الكناية: (إنَّ الكناية تتنوع إلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشارة)، ثم قال: (متى كانت الكناية عرضية كان إطلا ق اسم التعريض عليها مناسباً). مفتاح العلوم: للسكاكي: ص411.

(36) هو عبد القاهر بن عبد الرحمن، أبو بكر الجرجاني، النحوي الفلوسي، إمام العربية واللغة والبيان، أول مَنْ دوّن علم المعاني، كان شافعي المذهب متكلماً على طريقة الأشعري، وفيه دين وله فضيلة تامة، تخرّج على أبي الحسين بن عبد الوارث ولم يقرأ غيره، صنّف في النحو والأدب كتباً مفيدة منها: شرح الإيضاح، ودلائل الإعجاز في

المعاني، وأسرار البلاغة وغير ذلك، توفي سنة 471هـ، وقيل: 474هـ بجرجان. ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: 432/18–433، الوافي بالوفيات، لصلاح الدين الصفدي: 34/19، طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي: 149/5–150، البلغة في تواجم أئمة النحو واللغة، للفيروزآبادي: 134/1–135.

(37) في الأصل (أحدي).

(38) في الأصل (الضماير).

(39) في الأصل (أخري)، (والالتفات: هو انتقال المتكلم من طريق التكلم، أو طريق الخطاب، أو طريق الغيبة إلى طريق آخر منها انتقالاً غير ملتزم في الاستعمال نحو: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، إلى قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، فإنَّ مقتضى الظاهر أنْ يقول: إياه نعبد). موجز البلاغة، للعلامة الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور: 38/1.

(40) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ص72.

(41) القلب: هو أنْ يجعل أحد أجزاء الكلام مكان الآخر، والآخر مكانه (عرضت الناقة على الحوض)؛ أي: أظهرته عليها لتشرب. مختصر المعاني: لسعد الدين التفتازاني: ص74.

(42) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ص78.

(43) في الأصل (بانتفا).

(44) في الأصل (والاستثنا).

(45) في الأصل (الانشا).

(46) في الأصل (استدعي).

(47) في الأصل (واني).

(48) في الأصل (استعلا).

(49) في الأصل (النور)، والصحيح ما أثبتناه من كتاب الإيضاح في علوم البلاغة: ص143.

(50) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ص143.

(51) في الأصل (الندا).

(52) في الأصل (ستعجل).

(53) في الأصل (ويقع).

(54) في الأصل (لا يتسير).

(55) في الأصل (والبنا).

(56) في الأصل (أداوه).

(57) قد تصرف الشيخ ابن جماعة بقول السكّاكي، فقد حذف كلمات وغيّر أخرى. ينظر قول السكّاكي في كتابه مفتاح العلوم: ص277.

(58) في الأصل (والأولي).

(59) في الأصل (زايد).

(60) في الأصل (لفايدة).

(61) في الأصل (المعني).

(62) وهذا هو تعريف السكّاكي لعلم البيان، ينظر: مفتاح العلوم: ص162.

(63) من الواضح أنَّ الشيخ ابن جماعة قد تبع السكّاكي في تقسيمه لعلم البيان ؛ إذ قسَّم السكّاكي علم البيان على ثلاثة أقسام : (التشبيه، والمجاز ، والكناية)، وقد تبع القزويني السكّاكي في ما ذهب إليه، واستقر هذا التقسيم عند المتأخرين من أهل البلاغة ، ينظر: مفتاح العلوم : ص329، والتلخيص في علوم البلاغة : للخطيب القزويني : ص235، والمطول: لسعد الدين التفتازاني: ص300، والأطول: لعصام الدين الاسفراييني : 50/2، وإلى ذلك ذهب الدارسون المعاصرين ، ينظر : جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع : للسيد أحمد الهاشمي : ص245، وعلوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع): لأحمد مصطفى المراغي: ص213.

(64) في الأصل (وكان).

(65) ينظر: مفتاح العلوم: ص147.

(66) في الأصل (وايما).

(67) مفتاح العلوم: ص176.

(68) في الأصل (البلغا).

(69) في الأصل (أولي).

(70) ينظر: مفتاح العلوم: ص127.

(71) في الأصل (يوتي).

(72) في الأصل (يوتي)

(73) ينظر : مفتاح العلوم: ص184.

(74) في الأصل (المعني).

(75) في الأصل (والجزا).

(76) في الأصل (أخري).

(77) في الأصل (يدعي).

(78) في الأصل (يدعي).

(79) في الأصل (لمعني).

(80) قال السكّاكي: (ومنه سوق المعلوم مساق غي ره ولا أحب تسميته بالتجاهل ...). مفتا ح العلوم: ص185.

(81) في الأصل (الهيات).

(82) في الأصل (الفاصلين).

(83) في الأصل (النشر)، والصحيح ما أثبتناه من كتاب الإيضاح في علوم البلاغة : ص362، ومختصر المعاني: ص278.

(84) ينظر : الإيضاح في علوم البلاغة: ص362، ومختصر المعاني: ص278.

(85) في الأصل (المعني).

(86) في الأصل (المعني).

(87) في الأصل (المعني).

(88) في الأصل (شيا).

(89) ما بين المعقوفين < > زيادة يقتضيها السياق.

(90) في الأصل (شيا).

(91) في الأصل (انه).

(92) في الأصل (الابتدا).

(93) في الأصل (الانتها).

(94) في الأصل (وصلي).

(95) في الأصل (ساير).

(96) في الأصل (الانبيا).

المصادر والمراجع

1. الأطول، لعصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه الاسفراييني (ت951هـ)، المطبعة السلطانية، استانبول، 1284هـ.
2. الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1980م.
3. إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: د.محمد عبد المعيد خان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م.
4. الإيضاح في علوم البلاغة، لجلال الدين أبوعبدالله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني (ت739هـ)، دار إحياء العلوم، بيروت، ط4، 1998م.
5. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للعلاّمة محمد بن علي الشوكاني (ت1250هـ)، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
6. البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت817هـ)، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط1، 1407هـ.
7. تاج التراجم في طبقات الحنفية، لابن قطلوبغا، طبعة بغداد، 1962م.
8. التلخيص في علوم البلاغة، للخطيب القزويني (ت739هـ)، ضبطه وشرحه عبدالرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1954م.
9. جواهرالبلاغة في المعاني والبيان والبديع، للسيّد أحمد الهاشمي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط13، 1960م.
10. سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت748هـ)، تحقيق: شعيب الارناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413هـ.
11. الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، لأحمد بن فارس (ت395هـ)، تحقيق: مصطفى الشويمي، بدران للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983م.
12. طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة (ت851هـ)، تحقيق: د.الحافظ عبدالعليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ.
13. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين بن علي بن عبدالكافي السبكي (ت771م)، تحقيق: د.محمود محمد الطناحي ود .عبدالفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ.

14. علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع)، لأحمد مصطفى المراغي، راجعه وأشرف على تصحيحه أبوالوفا مصطفى المراغي، المكتبة المحمودية التجارية، مصر، ط5 (د.ت).
15. العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ)، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود .إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال (د.ت).
16. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، ط1 (د.ت).
17. مختصر المعاني، لسعد الدين التفتازاني (ت792هـ)، دار الفكر، إيران، ط1، 1411هـ.
18. المطول، لسعد الدين التفتازاني (792هـ)، تركية، مطبعة أحمد كامل، 1330هـ.
19. مفتاح العلوم، للسكّاكي (ت626هـ)، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م.
20. موجز البلاغة، للعلاّمة الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، الموسوعة الشاملة الإصدار الثالث (د.ت).
21. الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن آيبك الصفدي (ت764هـ)، تحقيق: أحمد الارناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.

أثر زواج رجالات الدولة من غير المسلمات

د. صلاح الدين محمد قاسم النعيمي
كلية الفقه وأصوله

المقدمة

الحمد لله الذي حرم السفا ح واحل النكاح وجعله بين الخلائق مباح واصلي واسلم على الرحمة المهداة وسيد السادات محمد ﷺ أما بعد:

فان الله تبارك وتعالى أرسل لنا اشرف خلقه محمدا صلى الله عليه وسلم فأرشدنا إلى كل خير ونهانا عن كل شر، وبين لنا شرع الله بكل تفاصيله بدءً بالتوحيد ومرورا بالأخلاق بنظام الأسرة وانتهاءً بأحكام الاستنجاء، ولما كانت الأسرة هي اللبن ة الأولى لبناء المجتمع الإسلامي الطاهر، لذلك عنى الإسلام بشؤونها وركز على أن تقوم العلاقات بين الرجل والمرأة على وفق الشريعة فأمرنا جل في علاه بالزواج وجعله آية من آياته فقال : ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ [الروم].

فلا ألفة بين روحين أعظم مما بين الزوجين، وقد تكفلت الشريعة الغراء ببيان أحكام الزواج وتفاصيله من خطبة وأركان وشروط وآثار وما إلى ذلك، ثم بينت صفة الزواج شرعا بحسب طلب الشارع فعله أو تركه، وانه سنة الخل ق وفطرتهم، يؤيده أن رسول الله ﷺ تزوج وداوم عليه وأمر الأمة به وتابعه الصحابة الكرام والمسلمون وذلك للحفاظ على بقاء النوع البشري لأجل عبادة الله في أرضه، والمداومة والمتابعة دليل السنية.

وقد أمرنا رسول الله ان نختار ذات الدين لنفوز بالدنيا والآخرة، إلا انه قد يحدث أن يتزوج المسلم من غير المسلمة وهذا جائز في شريعتنا بدليل قوله تبارك وتعالى :﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٥﴾ ﴾ [المائدة].

إلا أن هذا الزواج قد يحدث فيه ضرر على الفرد أو المجتمع إذا تزوج الفر د من غير المسلمة مع انه مباح في شريعتنا، وقد حدثني احد الأصدقا ء عن مثل هذا الزواج، إذ انه تزوج من امرأة فرنسية باقية على نصرانيتها، و ذكر أن في زواجه بعض الايجابيات وكثيرا من السلبيات، فمن الايجابيات، أن الزوجة بدأت تسأل عن هذا الدين وتقارن ذلك بدينها إلا الضغوطات الموجودة في الغرب قد لا تسمح لها بان تترك دينها، وبالمقاب ل فان

في هذا الزواج سلبيات على الرجل وعلى الأولاد وكذلك قد يكون الضر ر على كيان الدولة، ولاسيما إذا تزوج رجالات الدولة من السياسيين وق ادة الجيش وأصحاب المناصب المهمة – الحساسة– منهن فان الضرر سيكون اكبر من ذلك واخطر.

وقد أحببت أن ابحث في هذه المسألة لأبين اثر زواج رجالات الدولة من غير المسلمة ولاسيما في الوقت الحاضر إذ أن الأوراق قد اختلطت فالمرأة النصرانية أو اليهودية قد تركت أصلا تعاليم دينها مع تحريفه وأصبحت تؤمن باللادينية كما نسمع ونرى ذلك عبر القنوات الفضائية وكذلك على شبكة الانترنت، لذا قررت أن ابحث في هذه المسالة لأوضح خطورتها على المسلم الذي يقدم على مثل هذا الزواج تاركا المسلمة المؤمنة التي أمرنا الله تعالى أن ننكحها قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾ ﴾ [البقرة].

وقد رتبت خطة البحث بعد المقدمة على وفق الآتي:

المبحث الأول: التعريف بالمصطلحات.

المبحث الثاني: مشروعية الزواج بغير المسلمات.

المبحث الثالث: فقه السياسة الشرعية في تقييد المباح.

وقد بينت في ثنايا البحث صلاحية ولي الأمر في تقييد المباح إن رأى في ذلك مصلحة، ثم ختمت البحث مبينا أهم النتائج التي توصلت إليها والله اسأل أن يكون عملي هذا خالصا لوجهه وان ينتفع به كل من قراءه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المبحث الأول
التعريف بالمصطلحات

يحسن بنا قبل كل شئ التعريف بمصطلحات الموضوع بصورة موجزة كالآتي:

أولا : الاثر

أ -**الأثر**: بقية الشيء والجمع آثار وأُثور وخرجت في إِثْرِه وفي أَثَرِه أَي بعده وأْتَثَرْتُه وتَأَثَّرْته، والأَثر بالتحريك ما بقي من رسم الشيء والتأْثير إِبْقاءُ الأَثر في الشيء وأَثَّرَ في الشيء ترك فيه أَثراً[1].

ب -**الأثر في الاصطلاح:** لا يبتعد كثيرا عن هذه المعاني اللغوية:

فعند الفقهاء يطلقونه بمعنى: البقية على بقية النجاسة، فيقال : أثر النجاسة في باب الطهار ة، ونحو ذلك.

وعند المحدثين يأتي بمعنى : الخبر، فيريدون به الحديث المرفوع والموقوف أو المقطوع، وأما الأصوليون فالأثر عندهم : ما يترتب على الشيء، وهو المسمى عندهم بالحكم[2].

ثانيا : الزواج:

أ - **في اللغة** : الزواج بفتح الزاي : اسم من التزوج كالسلام من التسليم، والكسر لغة فيه كالنكاح وزناً ومعنى [3]، والزواج يعني الازدواج والاقتران والارتباط، والزوج للمرأة بعلها، وللرجل امرأته وهي زوجته[4].

ولقد ذاع استعمال كلمة الزواج في الارتباط بين الرجل والمرأة والاقتران طلباً للانتناس والتناسل عن الطريق الشرعي الوارد في الكتاب والسنة.

أما في القرآن فمعناه: المخالطة قال تعالى: ﴿ وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتۡ ﴾[5].

وعلى ذلك[6] فالنكاح والزواج في اللغة يعني: الوطء على العقد الشرعي الرابط للزوجين، وقد استعمله النبي ﷺ وأطلق عليه الوطء في قوله ﷺ: «**خرجت من نكاح ولم اخرج من سفاح من لدن آدم إلى أن ولدني أبي وأمي**»[7].

ب -**في الاصطلاح:** فقد عرفّ بتعريفات عدة مختلفة في اللفظ متفقة في المعنى منها : (عقد يفيده ملك المتعة قصدا)[8]، وهو (ينعقد بالإيجاب) من أحد المتعاقدين (والقبول) من

الآخر (بلفظين يعبر بهما عن الماضي) مثل أن يقول: زوجتك فيقول الآخر: تزوجت، لأن الصيغة وإن كانت للإخبار وضعا فقد جعلت للإنشاء شرعا دفعا للحاجة (أو) بلفظين (يعبر بأحدهما عن الماضي) ويعبر (بالآخر عن المستقبل) وذلك (مثل أن يقول) الزوج للمخاطب: (زوجني) ابنتك مثلا (فيقول: زوجتك) لأن هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح[9].

قلت: ومن يمعن النظر في التعريفات القديمة للزواج يجد أن المقصد الأساس فيها هو المتعة أو حلها، بيد أن للزواج مقاصد أسمى من ذلك نبه عليها القرآن الكريم في أكثر من آية منها قوله تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَزۡوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةٗ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِۚ أَفَبِٱلۡبَٰطِلِ يُؤۡمِنُونَ وَبِنِعۡمَتِ ٱللَّهِ هُمۡ يَكۡفُرُونَ ٧٢ ﴾ [النحل].

فبينت هذه الآية الكريمة أن من مقاصد الزواج ال رئيسة هو التناسل وحفظ النوع البشري، وقريب من هذا المعنى عرفه قانون الأحوال الشخصية العراقي.

ت- **في القانون:** جاء في المادة الثالثة : ف(1) و(2) «الزواج عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعاً غايته إنشاء رابطة للحياة المشتركة والنسل»[10].

وهذا التعريف القانوني للزواج قد جعل غاية الزواج تتفرع إلى فرعين[11]:

أ- إنشاء رابطة للحياة مشتركة بين الرجل والمرأة.

ب- النسل.

ثالثاً: رجالات الدولة

يخبرنا التاريخ أن مفهوم الدولة يرتبط ارتباطاً حقيقياً برجالاتها، لذا يحسن بنا إن نعرف الدولة ثم بعد ذلك نعرف رجالاتها كالآتي:

في اللغة[12]: تأتي بمعان عدة منها:

- (التعاقب). الدُّولة بالضم في المال يقال صار الفيء دُولة بينهم يَتَداوَلونه مَرَّة لهذا ومرة لهذا والجمع دُولات ودُوَلٌ.
- العقبة في الحرب، أي: أن تدال إحدى الطائفتين على الأُخرى، يُقال: عليهم الدولة، فيمن هُزم من المتحاربين كانت لنا.
- المِلك والجاه.

- والسنن التي تَغير وتَبدَّل عن الدهرِ.
- الانتقال من حال إلى حال ومنه: الانتقال من حال الشدَّة إلى حال الرخاء.
- البلَى، يقال: دَال الثوبُ، إذا بَلِيَ.

في الاصطلاح : يطلق لفظ (الدَّولة) على مدلولٍ اصطلاحيٍ دارجٍ بين النَّاس منذ قرون عديدة، لكن لم يعتن المتقدَّمون بصياغة تعريف يجمع عناصره، كما فعل المتأخرون، حيث عُرفت الدولة في الاصطلاح بتعريفات متقاربة، منها:

أ- **الدولة**[13]: «يأخذ تعريف الدولة معان مختلفة تبعاً لوجهة النظر المعتمدة، والذي يعنينا من هذه المعاني هو الدولة الموحدة (exatunitaire) وهي الشكل الطبيعي للدولة التي تمارس فيها أجهزة الحكم المركزية- برلمان، حكومة- كل خصائص السيادة في الحقلين الداخلي والخارجي دون ان تشاطرها في ذلك أية مؤسسات أخرى أما التقسيمات الإقليمية والمحلية داخل الدولة فهي تنبع من إرادة الدولة المنفردة وليست سوى أنماط من التنظيم الإداري يعبر عنها تحديداً دستور الدولة وقوانينها»[14].

أو هي- أي الدولة- الفكرة الارتكازية لدراسة السياسة وهي مجموعة كبرى من المؤسسات التي يسيرها رجالات الدولة[15].

ب- **رجالات الدولة** : رجل الدولة قد يكون زعيماً سياسياً أو إمبراطورا عسكرياً أو خليفة أو ملكاً أو رئيس جمهورية.

والزعيم السياسي أو الرئيس: كلمة نوعية يشار بها إلى كل شخص يكون على رأس جماعة بداعي مؤهلاته الحقيقية أو المؤهلات التي يضيفها أعضاء الجماعة عليه[16].

- الإمبراطور : اسم يطلق في روما القديمة على رئيس الدولة ابتداءً من عهد أغسطس (Augdste) ويدل على القائد العسكري المنتصر[17].
- ملك (king) لقب يطلق في أيامنا على رئيس الدولة الذي يتوله السلطة لمدى الحياة، عن طريق الوراثة، وهو مرادف (للعاهل) ويمكن أن يشير أيضا إلى الذين يحملون لقب (أمير) (دوق كبير) (سلطان) (إمبراطور)... الخ[18].
- الخليفة: من يخلف غيره وينوب عنه أو هو الذي يخلف ممن قبله والخلافة النيابة عن الغير، إما لغيبة المندوب عنه وإما لموته وإما لعجزه وإما التشريف المستخلف وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله تعالى أولياءه في الأرض[19].

- رئيس الجمهورية[20]: (president of the republic) رئيس الجمهورية في جمهورية ما : هو عموماً رئيس الدولة باستثناء الحالات النادرة التي يمارس فيها مهام الرئاسة جهاز جماعي أي انه لقب يحمله رئيس الدولة في بعض الأنظمة الجمهورية ويتم اختياره بحسب طرق متنوعة تبد أ من الانتخاب المباشر كما في (فرنسا، النمسا، ايرلندة، أيسلندة) إلى الانتخاب من قبـل المجلس النيابي كما في (ايطاليا والاتحاد السوفيتي عام 1990، اليونان، لبنان).

رابعاً : غير المسلمات

أعني بغير المسلمات المرأة الكتابية اليهودية والنصرانية فقط إذ أن الزواج من الكوافر كالوثنية والمجوسية والملحدة والمرتدة وكذلك البهائية فلا يجوز كما سنبين ذل ك في المبحث الثاني بإذن الله.

وتسمية اليهود والنصارى بأهل الكتاب إشارة إلى الكتب التي أنزلت على أنبياء بني إسرائيل كالتوراة والإنجيل والزبور وصحف إبراهيم موسى عليه السلام.**قال تعالى:** ﴿ **أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ ﴿١٥٦﴾** ﴾[21].

المعنى فاتقوا أن تقولوا يا أهل مكة (إنما أنزل الكتلب) أي التوراة والإنجيل (على طائفتين من قبلنا) أي على اليهود والنصارى ولم ينزل علينا كتاب (وإن كنا عن دراستهم لغافلين) أي عن تلاوة كتبهم وعن لغاتهم ولم يقل عن دراستهما لأن كل طائفة جماعة[22] فأخبر الله أن أهل الكتاب طائفتان وهم اليهود والنصارى.

المبحث الثاني
مشروعية الزواج بغير المسلمات

تقدم معنا في المبحث الأول أن المقصود بغير المسلمات المرأة اليهودية والنصرانية، وقد اختلف أهل العلم في حكم نكاح نساء أهل الكتاب من اليهود والنصارى بحسب تفسيرهم لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾[23].

قال القرطبي [24]: واختلف العلماء في تأويل هذه الآية، فقالت طائفة : حرم الله نكاح المشركات في سورة البقرة، ثم نسخ من هذه الجملة نساء أهل الكتاب، فأحلهن في سورة [المائدة].

ويمكننا أن نحصر هذا الخلاف في أقوال ثلاثة كالآتي:

القول الأول: الجواز وهذا رأي جمهور الفقهاء من الصحابة ﷺ والتابعين - رحمهم الله - ومن بعدهم...

واستدلوا على ذلك بالقرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والمعقول:

- **فمن القرآن**: قوله تعالى ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَـٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَـٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴾[25].

وجه الدلالة : ﴿ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ ﴾ فالآية واضحة بعبارتها على حل نكاح النساء الكتابيات العفائف دون البغايا والزانيات.

وكذلك فان قوله تعالى ﴿ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ ينصرف إلى طائفتين من قبلنا هما اليهود والنصارى، ولم يطلق على من اسلم من أهل الكتاب لأنهم مسلمون[26].

قال ابن الجوزي [27]: «وهذه الآية أباحت نكاح الكتابية وقد روي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية على نسائه وهي نصرانية وعن طلحة بن عبيد

الله أنه تزوج يهودية ، وكذلك زواج حذيفة بن اليمان والمغيرة بن شعبة وكعب بن مالك من نساء أهل الكتاب».

▪ **من السنة:** ورد عن رسول الله ﷺ أحاديث عدة تدل على جواز الزواج بنساء أهل الكتاب العفيفات منها الآتي:

أ -فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ انه قال «**نتزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون من نسائنا**»[28].

وجه الدلالة : إن الحديث واضح بعبارته [29] بحل الزواج من نساء أ هل الكتاب وكذلك فان الحديث حرم زواج المسلمة بالكتابي.

ومما يؤيد ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «المسلم يتزوج النصرانية ولا يتزوج النصراني المسلمة»[30].

وكذلك قول قتادة : «أحل الله لنا محصنتين محصنة مؤمنة ومحصنة من أهل الكتاب»[31].

ب -كذلك قوله ﷺ في المجوس «**سنو بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم**»[32].

وجه الدلالة: الحديث ناطق بإشارته [33] بحل الزواج من الكتابية لأن قوله ﷺ في الحديث «**غير ناكحي نسائهم**» أي المجوسيات دال على حل زواج نساء أهل الكتاب.

▪ **الإجماع:** واتفقوا على أن «المسلم يجوز له أن يتزوج الكتابيات الحرائر»[34].

قال ابن تيمية: وهذا مذهب جماهير السلف والخلف من الأئمة وغيرهم[35].

وقد حكي عن غير واحد من أهل العلم إجماع الأمة على إباحة تزوج الكتابيات[36].

قال ابن المنذر «لا يصح عن احد من الأوائل انه حرم الزواج بالكتابيات».

واتفق جماعة من الصحابة على إباحة نكاح أهل الكتاب الذميات سوى ابن عمر، وجعلوا قوله تعالى ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ خاصا في غير أهل الكتاب[37].

قال الجصاص : «إباحة نكاح الحرائر منهن إذا كن ذميات فهذا لا خلاف بين السلف وفقهاء الأمصار فيه إلا شيئا يروى عن ابن عمر أنه كرهه»[38].

▪ **المعقول**: وأما المعقول، فإن الكتابية – وقد آمنت– في الجملة– بالله وبعض كتبه واليوم الآخر– وبعض الرسل– قد تميل إلى الإسلام إذا عرفت حقيقته، فرجاء إسلامها أقرب من رجاء إسلام الوثنية، كما قال الكاساني: «إلا أنه يجوز نكاح الكتابية لرجاء إسلامها، لأنها آمنت بكتب الأنبياء والرسل في الجملة، وإنما ن قضت الجملة بالتفصيل، بناء على أنها أخبرت عن الأمر على خلاف حقيقته. فالظاهر أنها متى نبهت على حقيقة الأمر تنبهت، وتأتي بالإيمان على التفصيل، على حسب ما كانت أتت به في الجملة، وهذا هو الظاهر من حال التي بُنِيَ أمرها على الدليل دون الهوى والطبع، والزوج يدعوها إلى الإسلام وينبهها على حقيقة الأمر، فكان في نكاح المسلم إياها رجاء إسلامها، فيجوز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة، بخلاف المشركة، فإنها في اختيارها الشرك، ما ثبت أمرها على الحجة، بل على التقليد بوجود الآباء على ذلك...»[39].

وقد يقال باستحباب نكاحها، إذا رجي إسلا مها، وقد روي أن عثمان رضي الله عنه، تزوج نصرانية– نائلة بنت الفرافصة– فأسلمت وحسن إسلامها ... ولأن الحكمة في إباحة الكتابية ما يرجى من ميلها إلى دين زوجها، إذ الغالب على النساء الميل إلى أزواجهن وإيثارهم على الآباء والأمهات، ولهذا حرمت المسلمة على المشرك»[40].

القول الثاني :الكراهة وبه قال ابن عمر رضي الله عنه– والمالكية في احد قوليهما.

فقد سأل[41] ميمون بن مهران ابن عمر فقال : قلت لابن عمر إنا بأرض يخالطنا فيها أهل الكتاب أفننكح نساءهم ونأكل من طعامهم؟

قال: فقرا عليَّ آية التحريم وآية التحليل.

قلت: إني اقرأ ما تقرأ أفننكح نساءهم ونأكل طعامهم؟

قال: فأعاد عليَّ آية التحليل وآية التحريم ويعني بأية التحليل الآية التي احتج بها الجمهور وهي قوله تعالى : ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ وآية التحريم ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ فلما رأى ابن عمر الآيتين في نظامها تقتضي إحداهما التحليل والأخرى التحريم وقف فيه ولم يقطع بإباحته.

وكذلك فان ابن عمر كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية قال إن الله حرم المشركات على المؤمنين ولا أعلم من الإشراك شيئا أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى وهو

عبد من عباد الله[42] **قلت:** وجواب ابن عمر ﷺ يدل على توقفه ولا يدل على قطعه بالإباحة أو بالتحريم فما روي عنه يحمل على الكراهة ولا يحمل على التحريم.

أما المالكية فقالوا: «إن نكاح الكتابية مكروه مطلقا سواء كانت ذمية أو حربية. ولكن الكراهة في دار الحرب أ شد، وقد عللوا كراهتها في دار الإسلام بأن الكتابية لا يحرم عليها شرب الخمر ولا أكل الخنزير ولا الذهاب إلى الكنيسة وليس له– أي الزوج– من ذلك وهي تغذي الأولاد به فيشبون على مخالفة الدين أما في دار الحرب فالأمر أشد»[43].

القول الثالث: التحريم فهذا رأي بعض الزيدية والشيعة الامامية:

تمسكا بقوله تعالى ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾إن الله تعالى نهى عن نكاح كل امرأة مشركة، وجعل غاية النهي عن ذلك إيمانهن، والإيمان إذا أطلق في القرآن والسنة هو الإيمان الشرعي الذي نزل به القرآن والسنة، فكل مشركة داخلة في هذا العموم، والكتابيات مشركات..

قلت: فدلت هذه الآية على تحريم نكاحهن، إذ أنها وصفت اليهود والنصارى بأنهم يشركون بالله تعالى. وعلى هذا القول آية البقرة ناسخة لآية المائدة.

يؤيد ذلك قول ابن عباس في بعض ما روي عنه: إن الآية عامة في الوثنيات والمجوسيات والكتابيات وكل من على غير الإسلام حرام فعلى هذا هي ناسخة للآية التي في [المائدة] وينظر إلى هذا قول ابن عمر: ولا أعلم إشراكا أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى وروي عن عمر: أنه فرق بين طلحة بن عبيد الله ويهودية تزوجها وبين حذيفة بن اليمان ونصرانية تزوجها فقالا له: نطلق يا أمير المؤمنين ولا تغضب؟ فقال: لو جاز طلاقكما لجاز نكاحكما ولكن أفرق بينكما صغرة وقماءة[44].

وأجيب عن دعوى نسخ الآية بآية البقرة بأمرين[45]:

الأمر الأول: عدم وجود دليل على تأخر آية البقرة على آية المائدة، ودعوى نسخ آية البقرة بأية المائدة أولى، لأن سورة المائدة متأخرة عن سورة البقرة باتفاق بين العلماء وعلى فرض عدم تأخر آية المائدة على آية البقرة، فإن الأولى المصير إلى الأمر الثاني

الأمر الثاني: إن الجمع بين النصين– إذا أمكن– أولى من إعمال أحدهما وإهمال الأخر، والجمع هنا ممكن، وهو ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار آية البقرة عامة تشمل جميع

المشركات، بما فيهن الكتابيات، وآية المائدة خاصة استثنت الكتابيات من النهي فبقين على الجواز وتمسك المحرمون– أيضا– بقوله تعالى ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ﴾.

وجه الدلالة: إن الآية لفظها عام يتناول كل كافرة، فلا تحل كافرة بوجه من الوجوه، ولا عبرة بخصوص سبب نزولها في نساء المسلمين من مشركات مكة، بل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وأجيب عنها بما أجيب به عن سورة البقرة، بأن الكتابيات مستثنيات بأية المائدة، ودل على ذلك عمل الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ، والتابعين[46].

قال المتأخرون من الزيدية[47]: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ﴾ هو الأصل المحكم والباقي هو المتشابه المؤول أو المنسوخ.

أما الإمامية فورد عنهم روايتان أشهرهما: المنع في النكاح الدائم[48].

وفي هذا التحريم تحقيق لأمرين:

الأمر الأول : المفاصلة بين عباد الله المؤمنين وأعدائهم الكافرين في تكوين نواة الأمة وهي الأسرة، لأن النواة الفاسدة تثمر نباتا فاسدا.

الأمر الثاني: تأكيد الولاء بين المسلمين وتقويته في أساس الأمة، وهي الأسرة.

وقد تواترت نصوص الكتاب والسنة والتطبيق العملي الذي سار عليه السلف الصالح، من عهد الرسول ﷺ وصحابته على هذين الأمرين لذا قد يستدل مستدل على تحريم زواج المسلم بالكتابية، بالنصوص الدالة على وجو د معاداة المسلمين للكفار وعدم موالاتهم، وبخاصة ما ورد في معاداة أهل الكتاب، كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾.

ويجاب عن ذلك : صحيح أن الموالاة تشمل المحبة والنصرة لكن محبة الرجل لامرأته لا تدخل في الموالاة فحبه لامرأته يدخل في المحبة الطبيعية التي لا تصل لدرجة الموالاة فهي كحبه لأبيه أو أمه أو أقاربه من المشركين كما قال الله تعالى عنهم: ﴿ عَسَى اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٧) لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٩) ﴾[49].

قلت : والراجح : إن زواج المسلم بالكتابية التي لم تخرج عن دينها إلى ا لوثنية أو الإلحاد جائز، إذا تزوجها في دار الإسلام– وهي الذمية– وهذا هو مذهب الجمهور وذلك للآتي[50]:

أولا: لما تقدم من الأدلة، ولأن العام يخصصه الخاص باتفاق، وآية تحريم المشركات عامة وأية إباحة الكتابيات خاصة.

ثانيا: ادعاء النسخ لا يصار إليه إلا بعد استحالة الجمع بين النصوص ومعرفة السابق في النزول من اللاحق ولا يجوز التحكم بذلك من دون حجة ولا برهان.

قلت : والجمع ممكن وهو الأولى وعليه فالزواج بالكتابية جائز، إلا أن هذا الزواج ليس جائزا على إطلاقه، وذلك لأنه يحق لولي الأمر أن يمنعه إن ترتب على ذلك مفسدة، وهذا ما سنتحدث عنه في المبحث الثالث بإذن الله إلا أني قبل أن اختم هذا المبحث أرى من الضروري أن أشير إلى حكم الزواج بالمشركات بعد أن أوضح ما المراد بالمشركين في قوله تعالى: ﴿**لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ** ﴾[51].

فأقول وبالله التوفيق: أما المشركون فليسوا من أهل الكتاب.

قال الشوكاني [52]: المراد بـ﴿**ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ** ﴾: اليهود والنصارى، والمراد بالمشركين: مشركو العرب وهم عبدة الأوثان»[53].

ولتوضيح حكم الزواج بهن أشير إلى ذلك باختصار كالأتي:

1 -الوثنية والمجوسية:

لا يجوز الزواج بالوثنية لقوله تعالى ﴿**وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ**﴿١٠﴾ ﴾[54].

وجه الدلالة: قال الطبري: يقول جل ثناؤه للمؤمنين به من أصحاب رسول الله ﷺ «**لا تمسكوا أيها المؤمنين بحبال النساء الكوافر**[55] **وأسبابهن، فهذا نهي من الله للمؤمنين عن الإقدام على نكاح المشركات من أهل الأوثان وأمر بفراقهن**»[56].

أما المجوسية فالصحيح أنها ليست من أهل الكتاب قال تعالى ﴿ **ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ** ﴾[57].

وجه الدلالة : قال البيضاوي «ولا يلحق بهم المجوس وان الحقوا بهم في التقرير على الجزية [58] لقوله ﷺ: **سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم**»[59].

قلت: وهذا مما اجمع عليه العلماء من السلف والخلف.

قال القرطبي : «ولا خلاف بين العلماء انه لا يجوز لمسلم نكاح مجوسية ولا وثنية»[60].

2 -الزواج من الملحدة:

الملحدة كالشيوعية [61] التي لا دين لها ولا تعترف بإلوهية ولا النبوة ولا كتاب ولا آخرة فهي أولى من المشركة بالتحريم إذ أن المشركة تؤمن بوجود الله كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾[62].

ومعنى الآية: «ولئن سألت يا محمد هؤلاء المشركين من قومك: من خلق السماوات السبع والأرض فأحدثهن وأنشأهن؟ ليقولن خلقهن العزيز في سلطانه وانتقامه من أعدائه العليم بهن وما فيهن من الأشياء لا يخفى عليه شيء»[63] وعليه فلا يجوز نكاحها.

3 -المرتدة:

الردة لغة : الرجوع عن الشيء إلى غيره وهي أفحش الكفر [64] وأغلظه حكماً، ومحبطة للعمل إن اتصلت بالموت ونعني بالمرتدة هنا كل من كفرت بعد إسلامها وهي كالملحدة في أنه لا يجوز نكاحها لأن من تزوج مرتدة فنكاحه باطل، وإذا ارتدت بعد الزواج فرق بينهما حتماً فهذا حكم متفق عليه بين الفقهاء سواء من قال جعل المرتد رجلاً كان أو امرأة وهم الجمهور أم من جعل عقوبة المرتدة الحبس بدل القتل وهم الحنفية [65] كما قال تعالى : ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾ ﴾[66].

4 -الزواج من البهائية[67]**:**

الزواج من امرأة بهائية باطل وذلك لان البهائية إما مسلمة في الأصل تركت دين الله الحنيف إلى هذا الدين المصطنع فهي في هذه الحال مرتدة بيقين وزواج المرتدة باطل

أيضا وأما أن تكون غير مسلمة في الأصل بأن تكون يهودية أو نصرانية ف حكمها حكم المشركة(68).

5 –**الصابئة**(69):

طائفة من النصارى، وقد اختلف الفقهاء في حكم نكاحهن، فمما نقل عن أبي حنيفة قوله: وأما الصابئات فيجوز للمسلم نكاحهن إلا أن الصاحبين قالا: لا يجوز.

وقيل: ليس هذا باختلاف في الحقيقة وإنما اختلاف لاشتباه مذهبهم فعند أبي حنيفة هم قوم يؤمنون بكتاب فإنهم يقرؤون الزبور ولا يعبدون الكواكب ولكن يعظمونها كتعظيم المسلمين الكعبة في الاستقبال إليها إلا أنهم يخالفون غيرهم من أهل الكتاب في بعض دياناتهم ولذا لا يمنع المناكحة كاليهود مع النصارى، وهذا مذهب ابن حزم وهو يحتج بالآية الكريمة حيث عط ف الصابئة على اليهود والنصارى، وعند الصا حبين: أنهم قوم يعبدون الكواكب وعابد الكواكب كعابد الوثن فلا يجوز للمسلمين مناكحتهم(70).

وهو الراجح وأخيرا أقول : أما بلاد الغرب اليوم كأمريكا وأوربا وان اصطبغت بالصبغة النصرانية إلا أننا لا نستطيع أن نعتبرهم جميعاً من أهل الكتاب لأن الإلحاد سرى في شعوبهم بتأثير الفلسفة المادية حتى أتى على كثير من أفرادهم(71).

المبحث الثالث
فقه السياسة الشرعية في تقييد المباح

تبين لنا في المبحث الثاني إباحة الزواج بغير المسلمات، إلا أن هذا الحكم لا يعني الاباحه المطلقة، لان الزواج بالكتابيات كما أن فيه مصلحه ايجابية ولاسيما إذا خلا من أي ضرر يمس بالفرد آو المجتمع، وقد يكون فيه مفسده سواء أكانت هذه المفسدة مباشرة أم غير مباشرة، لذا فإننا نجد أنه حتى في زواج المسلم بالمسلمة فان الزواج قد يكون واجباً أو مكروها، أي أن الحكم يدور حول الأحكام الخمسة.

من هنا نجد أن من جوز الزواج بالكتابية وضع لذلك قيدين هما(72):

القيد الأول: عند قلة المسلمات

فانه لا بأس في زواج المسلم من الكتابية عند قلة المسلمات زمانا أو مكاناً، أما عند كثرتهن فمكروه، واستدلوا بحديث جابر ﵁ قال:

«شهدنا القادسية مع سعد، ونحن يو مئذ لا نجد سبيلا للمسلمات، وتزوجنا اليهوديات والنصرانيات، فمنا من طلق ومنا من أمسك»[73].

وفي رواية: «تزوجناهن زمن الفتح بالكوفة مع سعد بن أبي وقاص ونحن لا نكاد نجد المسلمات كثيرا فلما رجعنا طلقناهن ، وقال : لا يرثن مسلما ولا يرثهن ، ونساؤهم لنا حل ونساؤنا عليهم حرام»[74].

القيد الثاني: عند امن الضرر منه حالاً أو مآلاً .

أي: لا بأس في زواج الكتابيات عند أمن الضرر في حال الحاضر، والمستقبل منعا للضرر وسداً للذريعة إليه، سواء كان هذا الضرر خاصاً بالمتزوج من الكتابية أو عاما يصيب المجتمع، واستدلوا على ذلك بحديث حذيفة بن اليمان ﷺ إذ تزوج بيهودية..

فكتب عمر بن الخطاب (خل سبيلها)..

فكتب حذيفة إلى عمر: أتزعم أنها حرام، فأخلي سبيلها؟

فقال عمر: «لا ازعم أنها حرام، ولكن أخاف أن تعاطوا المومسات منهن»[75].

قال الطبري[76] موضحا مقصد عمر بن الخطاب: «وإنما كره عمر لطلحة وحذيفة ﷺ نكاح اليهودية حذراً من أن يقتدي الناس في ذلك فيزهدوا في المسلمات أو لغير ذلك من المعاني فأمرهما بتخليتهما»[77].

من هنا يمكننا القول بأنه يحق لولي أن يمنع الزواج بالكتابية فذلك من صلاحيته في تقيد المباح، إذ أن الشريعة الغراء أولت لولي الأمر هذه الصلاحية، وأوك لت إليه تدبير الكثير من الأمور الاجتهادية التي يراها مناسبة من اجل حراسة الدين وحفظه، وسياسية الدولة والحفاظ على أمنها، فله الحق في القيام بتصرف ما سواء أكان هذا التصرف منعاً أم نهياً أم تقييداً أم إلزاما من اجل تحقيق المصلحة المرجوة شريطة أن لا يخالف نصاً من الكتاب أو السنة.

لذلك نجد أن العلماء اقروا قاعدةً في هذا الباب هي:

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة[78] معنى القاعدة:

هذه القاعدة ترسم حدود الإدارة العامة والسياسية الشرعية في سلطان الولاة وتصرفاتهم على الرعية الملزمة لها في حقوقها العامة والخاصة وا لتي يجب أن تبنى على مصلحة وتهدف إلى خيرها.

ذلك لأن الولاة من الخليفة فمن دونه من العمال الموظفين في فروع السلطة الحكومية، ليسوا عمالاً لأنفسهم، وإنما هم وكلاء عن الأمة في القيام بأصلح التدابير لإقامة العدل ودفع الظلم، وصيانة الحقوق والأخلاق، وضبط الأمن، ون شر العلم، وتسهيل المرافق العامة، وتطهير المجتمع من الفساد، وتحقيق كل ما هو خير للأمة في حاضرها ومستقبلها بأفضل الوسائل، مما يعبر عنه بالمصلحة العامة، لذا فان فكل عمل أو تصرف من الولاة على خلاف هذه المصلحة، مما يقصد به استئثار أو استبداد، أو يؤدي إلى ضرر أو فساد، هو غير جائز [79] وعليه فمتى كانت هناك مصلحة عامة جامعه لشرائطها، فان تصرف الإمام على ذلك يعد تصرفا شرعيا صحيحا ينبغي إنفاذه والعمل به، ولا يص ح التحايل للتخلص منه، وقد اخذ بعض العلماء من هذه القاعدة أن لولي الأمر المسلم سلطة تقييد المباح أو الإلزام به[80].

ولتوضيح ذلك نقول: المباح نوعان[81]:

النوع الأول: مباح ثابت بالنص

النوع الثاني: مباح ثابت باستصحاب البراءة الأصلية.

أما النوع الأول : فهو الثابت في الكتاب والسنة كقوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البقرة]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحۡصُواْ ٱلۡعِدَّةَۖ﴾ [الطلاق]، فالمباح الوارد في هذه الآيات ونظيراتها وكذلك ماثبت من أحاديث أن تقيدها لأن في ذلك تغير للشريعة ومشاقة لله ورسوله ولان التشريع إنما هو لله تعالى وحده قال تعالى ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [يوسف].

فحل البيع في الآية الأولى مباح بالنص فلا يملك احد أن يقيده بأي قيد كان، كأن يقيد التبايع بأنواع معينه، وأنواع أخرى لا يكون فيها البيع، أو يقيد البيع بزمان، كأن يقول يكون البيع يوم كذا ساعة كذا ونحو ذلك.

بيد أن هناك حالات قد تبدو بصورتها الأولى أن فيها تقيد المباح وهي ليست كذلك، إنما هي من باب تعارض تحقيق الأحكام الشرعية الثابتة في بعض الظروف والأحوال، فيعمل ولي الأمر على تحقيق أولى الأمرين بذلك عند حدوث ضرر عا م في ظرف طارئ، لذا ينبغي أن يكون التقييد أو الإلزام متعلقا بذلك الظرف، فيوجد بوجودها ويزول بزوالها، فإذا زال الظرف أو الحالة زال التقيد والإلزام، **قلت**: وخلاصة القول فيما تقدم أنه يجوز لولي الأمر أن يقيد مباحا ثابتاً بالكتاب أو السن ة لظرف طارئ معين من اجل تحقيق مصلحه عامة أو درء مفسدة، فإذا زال هذا الظرف زال معه التقييد.

والأمثلة على ذلك كثيرة منها: تقيد النبي ﷺ الادخار بثلاثة أيام وألزم بالإنفاق فيما زاد عن ذلك، فلما كان العام القادم سأل الصحابة ﷺ رسول الله ﷺ عما يفعلونه بضحاياهم فقال: ﷺ «**إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا**»[82].

فعلل رسول الله ﷺ قيد الادخار بالظرف الطارئ المؤقت لسد جوعة الفقراء الذين قدموا المدينة في ذلك العام، فلما زال الظ رف الطارئ زال القيد ورجع الأمر إلى ما كان عليه.

أما إذا لم يستند التقييد أو الالزام إلى ظرف طارئ فهو ليس من صلاحيات ولي الأمر لان هذا ونظيره يعد تشريعا.

أما النوع الثاني : المباح الثابت بالإباحة العامة (البراءة الأصلية أو الاستصحاب) ففيه ينبغي أن يكون التقييد أو الإلزام محققاً لمصلحة حقيقية عامة ليست مصلحة موهومة أو مصلحة خاصة وهذا كله يندرج تحت قاعدة (تصرف الإمام على الشريعة منوط بالمصلحة).

ومن أمثلة ذلك : ماورد من النهي عن كتابة الحديث في بداية العهد خشية أن يختلط بالقران بدليل قوله ﷺ «**لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه**»[83] مع أن الكتابة مباحة ومع هذا فقد نهاهم الرسول ﷺ عن الكتابة من اجل مصلحة أعظم وهي الحفاظ على القران الكريم، فلما اطمئن المسلمون على القران من أن يختلط بالسنة ولم يبق مسوغا لذلك النهي، بدا المسلمون بكتابة السنة النبوية وتوسعوا في ذل ك وألفوا مئات الكتب[84].

قلت: والذي يعنينا من كل ما تقدم هو انه يحق لولي الأمر أن يمنع أو يقيد زواج رجالات الدولة بالكتابية، كما فعل سيدنا عمر ﷺ بصفته أمير المؤمنين، فقد قيد حكم إباحة

الزواج من الكتابيات فمنع من ذلك كبار الصحابة وأهل القدوة منهم، حتى لا يقتدي المسلمون بهم ويزهدوا بالمسلمات.

من هنا يمكننا القول انه يحق لولي الأمر أن يمنع رجالات الدولة من السياسيين والدبلوماسيين والعسكريين والقيادات العليا في الدولة، وكذلك شيوخ العشائر من الزواج بالكتابيات الحرائر العفيفات خشية ما يقع منهن من أضرار قد تؤدي إلى تدمير الدولة الإسلامية فهذا المنع كله منوط بالمصلحة التي تظهر هنا في رعاية الكليات الخمس ولاسيما الدين.

ثم أن تقييد حل زواج المسلم بالكتابية من المسائل التي يتغير مناط الحكم فيها أو تتنوع أحكامها التي تندرج تحت الحل : جوازا وندبا وكراهة وتحريما على وفق ما تقتضيه الأحوال[85].

فعندما تكون المصلحة نفسها هي التي تحررها الدول حين تمنع طوائف من مواطنيها مثل رجال السلك الدبلوماسي ورجال الجيش وذوي المراكز المهمة من الزواج من غير مواطناتهم لأسباب تمس مصالح الدولة وقد لا يحدث ضرر بسبب هذه الزيجات إلا أن احتمال الضرر قائم وهذا الاحتمال يكفي وحده للمنع وقد ثبت بالتجارب العديدة أن سد باب الاحتمال هنا أفضل كثيرا من متابعة الميول الفردية[86].

قلت: يؤيده منع سيدنا عمر حذيفة والي المدائن وغيره ﷺ من الزواج بهن وأمره هذا ﷺ بطلاقهن منوط بالمصلحة وذلك من وجهين[87].

احدهما : إن زوجة الوالي إذا كانت غير مسلمة فهذا يعني أن مصادر القرار سوف يكون عليها تأثيرات جانبية في اتخاذها ومن ثم تسربها إلى غير المسلمين فهذه أعظم فتنة والأخر: حتى لا يقتدي المسلمون بواليهم فيزهدوا في المسلمات ويبقوا على نساء أهل الذمة لجمالهن.

وجه السياسة الشرعية في تقييد حل زواج المسلم بالكتابية:

وما تقدم يحتمل وجهين من وجوه السياسة الشرعية[88]:

الوجه الأول: انه رأى أن حكم إباحة الزواج من الكتابيات الوارد في النص القرآني مبني على مصلحة متغيرة، وهي إزالة ما يعمر قلوب الكتابيات من كراهية للإسلام ووحشة منه.

وذلك بعيشها في ظل رجل مسلم يكرمها وفق أخلاق الإسلام في التسامح مع أهل الديانات الأخرى، رجاء أن تدخل في الإسلام، فإذا تغيرت هذه المصلحة، وأصبح الزواج من الكتابيات في بعض الظروف يؤدي إلى نقيض هذه الحكمة بالنسبة للمجتمع الإسلامي، بان يصبح التزوج بالأجنبية في غالب الأمر، من اجل أن يتخلق الزوج بأخلاقها، ويقلدها في كفرها،فأن هذا الزواج يمنع لمناقضة قصد الشارع مآلاً، ويشهد لذلك مبدأ سد الذرائع واعتبار النظر في مآلات الأفعال الواقعة أو المتوقعة، لان المتوقع كالواقع، لذلك قالوا: إن هذا الحكم الذي قضى به عمر ﷺ هو الفقه العميق لمقصد الشارع من تشريع الحق، وذلك بإدارة الإذن والمنع في الفعل على ضوء من مآله إلى موافقة قصد الشارع أو مناقضته، فيكون مستند عمر في هذا النكاح بشكل عام، هو سد الذرائع إن وجد في المجتمع ما يدعو لذلك، سواء مفسدة التخلق بأخلاق الكتابيات المخالفة لأخلاق الإسلام، أو ترك نكاح المسلمات والإقبال على الكتابيات لجمالهن، وما إلى ذلك، فإذا وجد ظرف من هذا الظروف التي تؤدي إلى مفسدة في المجتمع المسلم، منع نكاح الكتابيات درءا للمفسدة أو سدا للذريعة، حتى إذا انتهى هذا الظرف الخاص عاد الحكم إلى أصل الإباحة...

والوجه الثاني: انه ﷺ منع بعض قادته العسكريين وولاته من هذا الزواج، لما فيه من خطورة على الدولة من الناحية السياسية، حيث إن أصحاب المراكز القيادية في المسلمين من ولاة وقادة جند يطلعون على أسرار الدولة بحكم مناصبهم، وبيدهم مقاليد أمور الناس، فإذا تزوج هؤلاء بالأجنبيات من غ ير المسلمات الموثوقات كان بمقدورهن الاطلاع على هذه الأسرار التي قد تضر بمصلحة الأمة، فكان من قبيل تحقيق المناط الخاص أن يمنع من لهم مثل هذه الصفة السياسية الهامة من أصحاب المراكز العليا في الدولة من التزوج بالأجنبيات، فمن تحقق فيه هذا المناط الخاص يمنع، وي بقى حق الاباحه لسائر المسلمين، وعندئذ يكون هذا المنع لنفر خاص دون عامة الناس من السياسة الشرعية التي تستند في ذلك إلى أصل هام هو تحقيق المناط الخاص الذي يفهم من تعليل عمر ﷺ لهذا المنع في بعض الروايات حيث يقول: إن لنساء الأعاجم خلابة وخداعا واني لأخشى عليكم منهن[89].

ومن يقرا التاريخ يجد أن المرأة في الجاسوسية المعادية ظاهر وموثر وفي التاريخ عبرة لمن يتزوج من أجنبيات في الدين ودليل على أن حب الوطن والأهل قد يقدم على حب

الزوج والولد فكم من شقراء هام بها شاب يدرس في الخارج وتزوجها وكانت عيناً لوطنها وكم من صاحب مكانة تزوج من أجنبيه، فكانت عينا لأعدائنا تنقل عن طريق زوجها الأثير كل ما يتفوه به من أسرار عسكرية إن كان عسكريا وإخبار أخرى في غاية الأهمية ان كان الزوج صاحب مركز هام في وزارة من الوزارات ... اجل كم من حسناء فتنت شبابنا وكانت خنجراً مسموما في ظهورنا فتزود عدونا بمعلومات في غاية الأهمية من خلال إقامتها بين ظهرانينا دون أن ندرك ما لهذا الزواج من خطورة وما لتلك النسوة من دور قد يكن مجندات لأجله[90].

قلت : فهذا من أهم أسباب سقوط الدولة العباسية فلما أكثر الأمراء من الزواج بالجواري الفارسيات وغيرهن أدى ذلك سقوط الدولة العباسية.

خلاصة القول : فالذي يبدو لي من كل ما تقدم انه يجوز لولي الأمر أن يمنع رجالات دولته من الزواج بالكتابيات ويمكننا أن نؤصل لذلك بالاتي:

1- من اجل الحفاظ على المصلحة العامة للأمة والتي تظهر هنا في رعاية الدين وأمن الدولة.
2- خشية أن يؤول الأمر إلى مفسدة كإفشاء أسرار الدولة ونحوه.
3- سدا للذريعة ودرءً للمفسدة.
4- خشية ان نتزوج المومسات منهن.
5- الزهد في المسلمات.

أما في الوقت الحاضر فان الأمر اشد إذ أن الكتابيات في الوقت الحاضر لا يمكن أن نسميهن بذلك لأنهن ابتعدن عن الدين الحقيقي، فضلا عن كونهن- الأصل فيهن- ليس عفيفات كما نسمع ممن يسافر لبلاد الغرب وكذلك ما تعرضه شاشات التلفاز والانترنيت والمجلات ونحوها.

لذا فالأولى ترك نكاحهن والاكتفاء بزواج المسلمات اللواتي أوصانا بهن رسول الله ﷺ وهو أدرى بمصلحة أمته فأرشدنا إلى الظفر بذات الدين...

وقبل الختام أحب أن أورد أثر زواج رجالات الدولة وغيرهم التي تنشأ عن الزواج من غير المسلمات، ونستطيع أن نصنفها في زمر ثلاث هي : مضار للزوج- مضار للأولاد- مضار للمجتمع.

أولاً: مضار للزوج

إن الزوج المسلم عندما يعاشر امرأة تخالفه في العقيدة والمثل العليا والقيم الكبرى يشعر بكثير من المرارة والتعاسة... إنها لا تعظِّم ما يعظِّم، ولا تحرِّم ما يُحرِّم، وترى الشيء المعيب في نظره شيئًا عاديًا.

وهل أصعب على نفس المرء من أن يعاشر من يكون كذلك ؟ هذا بشكل عام؛ فإذا راعينا الاعتبارات التاريخية التي تبدلت، وحالتنا السياسية في الماضي، وكيف تغيرت الآن، والغزو الفكري العنيف الذي خضع له العالم الإسلامي تبدَّت صعوبة الحياة الزوجية مع غير المسلمة.

لقد كانت هناك جوانب إيجابية في الزواج من غير المسلمات؛ إذ كانت النتيجة الغالبة أن المرأة تدخل في الإسلام ويحسن إسلامها، وفي ذلك كسب للإسلام وإنقاذ لإنسا نة من البشر من عذاب الله.

كان ذلك يوم أن كان المسلمون مسلمين، ويوم أن كانت الأوضاع الاجتماعية تتيح للرجل من التأثير أضعاف ما تتيحه اليوم، فلم يكن الناس يعرفون فتنة إنصاف المرأة... إنها فتنة مصطنعة ... ولم يكن تسلط الشهوة على الناس في الماضي كما هو ال يوم... لقد استحكم سلطان الشهوة– مع الأسف الشديد– على النفوس، حتى أضعف ذلك من رجولة الرجل... وخفف من قوامته.

هذه واحدة، والثانية أن دولة الإسلام كانت أعظم دولة في الأرض، أو من أعظم دول الأرض... واستمر هذا عبر القرون حتى آخر أيام الدولة العثمانية...

إن هذا الواقع السياسي الرفيع يعطي المسلم من القوة المعنوية والاعتزاز بالإسلام وبكيانه الشيء الكثير ... وهذا قد غاب مع الأسف الشديد في هذا العصر ... والثالثة هي قضية الغزو الفكري الأوروبي للمسلمين... ذلك الغزو الذي نقل إلينا مفاهيم غريبة ومغلوطة في الزواج والطلاق والتعدد... والنظرة إلى الحياة وإلى الغيبيات، وأتت بمثل جديدة لا نعرفها كالقوميات والوطنيات وما إلى ذلك. إن هذه الأمور الثلاثة تعطل كثيرًا من الجوانب الإيجابية للزواج من غير المسلمات وتجعل الزوج في تعاسة كبيرة، وهو بين أحد أمرين: إما أن يحسّ بهذا الواقع المؤلم، وعندئذٍ ستكون التعاسة في أعماقه وبين جوانحه ويظهر الشقاء في حياته لكل من يراه.

وإما ألا يحسَّ بهذا الواقع فالمصيبة أعظم .. لأنه يكون قد فقد الإحساس بالنقص وذلك أدهى وأمر ... لأن من فقد الإحساس بنقصه يكون قد فقد ذاته ومن المضار التي تتعلق بالزوج أنه في حالة الإخفاق في الزواج من الكتابية قد يتعرض إلى تغلبها عليه في انتزاع الأولاد منه... وهذا قد يحطمه تحطيمًا.

ثانياً: مضار للأولاد

أما المضار التي تلحق بالأولاد فأهمها : التوزع في الولاء، فلا يدرون لمن يعطون الولاء، لأبيهم المسلم أم لأمهم اليهودية أو النصرانية .. إنهم يفتحون أعينهم على اتجاهين مختلفين في وسط الأسرة والبيت . وفي ذلك ما فيه . ومنها التأثر بالأم؛ لأن الولد ميَّال إلى أمه بطبيعة الحال، لما تغمره به الأم عادة من الحنان والحب والرعاية.

ومنها الآثار الوراثية؛ لأن العرق دساس، وقد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة في حقل الوراثة أن الوليد تنحدر إليه صفات من أجداده من طرفي أبيه وأمه.

ومنها فقدان التوجيه من ألصق أبويه به، فالأمّ الكافرة بدين أبيه لا تذكره بعبادة ولا تأمره بواجب ديني ولا تنهاه عن حرام.

فضلا عن ذلك ما يحصل كثيرًا من انتزاع الأولاد من أبيهم والرجوع بهم إلى بلدها في أوروبا أو أمريكا وتنصير الأولاد وتنشئتهم على أوضاع أهلها وقومها.

ثالثاً: مضار للمجتمع

أما المضار التي تلحق بالمجتمع فكثيرة؛ أهمها كساد بنات المسلمين، وبقاؤهنَّ عوانس في البيوت، وهذا يلحق أعظم الأضرار بحياة الأفراد والأُسر.

إن كثيرًا من المشكلات العائلية والنفسية والاجتماعية التي تعانيها كثير من البيوت يعود إلى وجود عوانس فيها؛ لأن المرأة العانس غير سوية تتصرف التصرفات التي تزعجها وتزعج الآخرين، فسنة الحياة التي فطر الله الناس عليها أن الرجل يكمل المرأة وأن المرأة تكمل الرجل، وأن لقاءهما في بيت الزوجية يقيمهما العقد النفسية، وما أكثر المآسي التي تخرب بيوتًا عدة بسبب هذا الاختلال المؤذي في بنية المجتمع فضلا عن ذلك ما يمكن أن تتعرض له الأمة من الفساد الخلقي الرهيب.

ومن هذه المضار نشر عادات اجتماعية بعيدة عن الإسلا م، وذلك عندما تمارس الزوجة الكتابية عاداتها المستنكرة إسلاميًّا من نحو خروجها حاسرة متبرجة ملقية الحجاب

الذي أوجبه الله على المرأة ، ومن نحو سباحتها على الشواطئ مع الرجال شبه عارية على الوضع المزري الذي يفعله الكفار.

إن الشرع عندما أباح للمسلم أن يتزوج الكتابية أباح ذلك والسلطان للرجل في مجتمع تغلب عليه الأعراف والآداب الإسلامية، فهي لا تقوى على أن تمارس عاداتها التي ألفتها.. والوضع الآن يختلف عن ذلك في أكثر بلاد المسلمين.

حتى ولو لم تعلن في المجتمع الإسلامي المنكرات التي ألفتها، فإن مخالطتها للنساء المسلمات يترك أثرًا كبيرًا فيهنَّ، لا سيما والمرأة كما هو معلوم ضعيفة سريعة التأثر.

ومن المضار التي تعود على المجتمع بالضرر البالغ أن هذه المرأة الكافرة ستطلع على أحوال زوجها وكثير من أسراره... فإذا كان الزوج رجلاً كبيرًا أو مشتغلاً بقضية كبرى كان معرضًا إلى أن تسرق أسراره بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى أعداء أمته . وفي تاريخنا وتاريخ الأمم الأخرى قصص واقعية لكوارث تعرَّضت لها الأمة بسبب خيانة بعض الزوجات الأجنبيات.

إن ذلك كله ليجعل الإقدام على الزواج من الكتابية أمرًا مرجوحًا. إن الأنفع للمسلم في ذاته وفي أولاده وفي أمته أن يتزوج امرأة من بني جلدته من ذوات الدين، ليسعد ويكون قادرًا على خدمة أمته وعلى نشر رسالتها ويبقى حكم الزواج من الكتابية على الحِلِّ، لكنه ليس الأفضل، وقد يصل بسبب ما ذكرنا إلى الكراهية.

وهذا وللموضوع جوانب أخرى لابُدَّ من الإحاطة بها ولو بذكرها، من أهمها الشروط التي لابد من توافرها اذا نوى المسلم الزواج بالكتابية شريطة ان لا يكون من قيادات الدولة هي:

1. أن تكون كتابية؛ أما المشركة فلا يحِلُّ نكاحها.
2. أن تكون عفيفة؛ أما الزانية فلا يحلُّ نكاحها.
3. أن تُستوفى شروط العقد.
4. ألا يحمله الزواج منها على التفريط في حق دينه.

وإننا لننصح من يقدم بعد هذا كله على الزواج من كتابية؛ أن يتقي الله فيها، وأن تكون تصرفاته معها متقيدة بآداب الإسلام، ليكون سلوكه داعيًا إياها إلى الإسلام.

والله تعالى اعلم بالصواب

الخاتمة

الحمد لله على منه وفضله وتوفيقه على إتمام هذا البحث وأود هنا أن أسجل أهم النتائج التي توصلت إليها كالآتي:

- رجالات الدولة: كالخليفة والرئيس والملك وقادة الجيش ومن يكون في الأماكن الحساسة.
- غير المسلمات: المرأة النصرانية واليهودية.
- زواج المسلم من الكتابية مباح.
- تقييد حل زواج المسلم من الكتابية منوط بولي الأمر.
- وتقييد هذا الزواج منوط بالمصلحة، وسدا للذريعة.
- تقييد حل زواج المسلم من الكتابية من المسائل التي يتغير فيها مناط الحكم حسب ما تقتضيه مصلحة الأمة.
- والتقييد أيضا خشية أن تنكح المومسات.
- وللزواج بالكتابيات له أضرار اجتماعية وسياسية وأمنية على الفرد والمجتمع والأمة.

الهوامش

(1) لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، (دار صادر، بيروت، د.ت): فصل الألف، حرف الراء: 5/4.

(2) الموسوعة الفقهية، (الكويت, 1918)، مصطلح (الأثر): 1/ 249.

(3) مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بن عبد القادر الرازي، تحقيق : محمود خاطر ، (مكتبة لبنان– بيروت، 1415هـ/ 1995م)، زوج: 280.

(4) لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، (دار صادر، بيروت، د.ت)، حرف الزاي فصل الجيم: 2/ 291.

(5) سورة التكوير: الآية 10.

(6) الزواج العرفي في ميزان الإسلام، جمال بن محمد، (ط1/ دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م): 11.

(7) الطبراني في المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ)، 80/5 برقم (4728) قال الهيثمي رواه الطبراني في الأوسط وفيه محمد بن جعفر بن محمد بن علي صحح له الحاكم في المستدرك تكلم فيه، وبقية رجاله ثقات . انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، (دار الفكر، بيروت، 1412هـ)، 495/8 (13820).

(8) اللباب في شرح الكتاب، (د.ط، د.ت): 3/3، واكتفيت بتعريف واحد لحصول المراد.

(9) المصدر السابق.

(10) الوجيز في شرح الأحوال الشخصية وتعديلاته، د .أحمد الكبيسي، (ط2/ شركة العاتك لطباعة الكتاب، القاهرة، 2006م): 21، معجم المصطلحات القانونية، عبد القادر اللامي، (بغداد، 1990م): 75.

(11) المصدر السابق: 22.

(12) لسان العرب، لابن منظور: 252/11.

[13] تشتق كلمة الدولة من الناحية اللفظية، من الحكمة اللاتينية (ستانوس status) التي ليس لها بحد ذاتها معنى دقيقاً ومحدداً، فهي تعكس حالة شيء ما و تدل على موقف أو وضع معين كون الشيء واقفاً ومنتصباً، أي ثابتاً إلا أنها بدأت تحمل معنى سياسياً عندما أضيفت إليها عبارة (Reinomanoe) أو عبارة (Reipublicoe) حالة الجمهورية حالة الشيء أو الروماني أو حالة الشيء العام أو أيضاً حالة الجمهورية، ومع الزمن أصبحت كلمة (ستاتوس) تكفي بذاتها، وبدون أي أضافة للادلة على الدولة . انظر: قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، د.احمد سعيفان، (ط1/ مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2004م)، مصطلح دولة: 178.

[14] قاموس المصطلحات، د.سعيفان، مصطلح دولة موحدة: 180 – 181.

[15] موقع إي لاف الالكتروني في 20 ديسمبر / 2009 (www.sayyaraljmil.com) د.سيار الجميل.

[16] قاموس المصطلحات، د.سعيفان، رئيس أو زعيم، 193– 194.

[17] قاموس المصطلحات، د.سعيفان، إمبراطور، 46.

[18] المرجع السابق، ملك، 345.

[19] المرجع السابق خليف.

[20] رئيس الجمهورية، ويندرج أيضا، رئيس مجلس الوزراء رئيس الحكومة، رئيس دولة ونحو ذلك، انظر: قاموس المصطلحات، د.سعيفان: 193.

[21] سورة الأنعام: الآية 156.

[22] الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: 129/7.

[23] سورة البقرة: الآية 221.

[24] الجامع لاحكام القرآن، للقرطبي: 67/3.

[25] سورة المائدة: الآية 5.

[26] انظر: التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، إعداد سور حمن هدايات، (ط1/ القاهرة– مصر، 2001م): 125.

(27) زاد المسير في علم التفسير، لعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، (ط3/ المكتب الإسلامي، بيروت، 1404هـ): 296/2.

(28) لم أجده في كتب الحديث لكني وجدته في عون المعبود شرح سنن أبي داود لمحمد شمس الحق العظيم آبادي أبي الطيب ، (ط2/ دار الكتب العلمية، بيروت ، 1415هـ): 9/8.

(29) قال السرخسي في أصوله :236/1: (والثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له).

(30) عون المعبود، لشمس الحق آبادي: 9/8.

(31) المصدر السابق.

(32) مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار ، لأبي بكر عبد الله محمد بن أبي شيبة الكوفي تحقيق: كمال يوسف الحوت، (ط1/ مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ): 435/2 برقم (10765) عن عبد الرحمن بن عوف ﵁ قال الزيلعي في نصب الراية : 246 قلت غريب بهذا اللفظ.

(33) قال السرخسي في أصوله 236/1: والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان.

(34) بداية المجتهد، لابن رشد: 731/1.

(35) مجموع الفتاوى: 91/14.

(36) تفسير الطبري: 378/2 ونسبه لابن جرير.

(37) أحكام القرآن للجصاص، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، تحقيق : محمد الصادق قمحاوي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ): 324/3.

(38) المصدر السابق: 324/2.

(39) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين الكاساني (ت587هـ) (ط2/ دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م): 552/2.

(40) ينظر: مغني المحتاج للإمام النووي: 186/3.

[41] أحكام القرآن، للجصاص: 324/2.

[42] أخرجه البخاري، باب قول الله تعالى ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ﴾: 202/5 برقم (4981).

[43] الفقه على المذاهب الأربعة، لعبد الرحمن الجزيري، (دار الفكر، د.ت): 76/4.

[44] التحرير والتنوير ، لابن عاشور ، (الشركة التونسية , تونس , 1979م): 619/1، الجامع لإحكام القرآن ، للقرطبي: 64/3. ومعنى قماءة: من قَمَأَ كجمع وكَرُمَ قَمْأَةً وقَماءةً وقُمْأَةً بالضم والكسر : ذَلَّ وصَغُرَ فهو قَمِيءٌ ... القاموس المحيط محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: 62.

[45]حكم زواج المسلم من الكتابية، كتبه د.عبد الله قادري الأهدل وأصل هذا البحث محاضرة عامة، ألقيت في قاعة المحاضرات العامة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في 1407/2/10هـ وقد أفدت منها.

[46] الجامع لإحكام القرآن، للقرطبي: 64/3.

[47] منهم الهادي والقاسم والنفس الزكية : انظر : السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار لمحمد بن علي الشوكاني، تح قيق : محمود إبراهيم زايد ، (ط1/ دار الكتب العلمية ، بيروت، 1405هـ) كتاب النكاح: /241.

[48] انظر : حكم الزواج من الكتابية ، الشريف أبو محمد الحسن بن علي بن المنتصر الكتاني ، (ط1/ دار الكتب العلمية، بيروت، 2006): 14، نقلا عن شرائع الإسلام : 19/2.

[49] سورة الممتحنة: الآيات 7- 9.

[50] انظر : حكم الزواج من الكتابية ، الشريف أبو محمد الحسن بن علي بن المنتصر الكتاني: 14-15.

[51] سورة البينة: الآية 1.

(52) هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن ، توفي سنة (1250هـ). انظر: ترجمته الأعلام، للزركلي، 190/7.

(53) فتح القدير الجامع بين فني الرواية الدراية في علم النفسي ، للشوكاني (د.ط، د.ت): 673/5.

(54) سورة الممتحنة: الآية 10.

(55) الكوافر : جمع كافرة وهن المشركات الوثنيات والعصم جمع عصمة وهي مااعتصم به من العقد والسبب. الطبري 10/ 316.

(56) الطبري: 12/ 64

(57) سورة المائدة: الآية 5.

(58) تفسير البيضاوي، (د.ط، د.ت): 297.

(59) المصنف في الأحاديث والآثار ، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق : كمال يوسف الحوت ، (ط1/ مكتبة الرشيد , الرياض , 1409هـ): 435/2 برقم (10765)، عن عبد الرحمن بن عوف ﷺ قال الزيلعي عبد الله بن يوسف في نصب الراية تخريج أحاديث الهداية , تحقيق : محمد يوسف البنوري ، (دار الحديث , مصر , 357هـ): 246 (قلت : غريب بهذا اللفظ , وإخراج عبد الرزاق وابن أبي شيبه في مصنفيهما بلفظ «**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**»).

(60) الجامع لإحكام القرآن، للقرطبي: 131./5

(61) هي مذهب فكري يقوم على الإلحاد بإنكار وجود الله تعالى وكل الغيبيات والقول بان المادة هي أساس كل شيء ظهرت في ألمانيا على يد ماركس وانكلترة وتجسدت في الثورة البلشفية التي ظهرت في روسيا 1917 بتخطيط من اليهود وشعارهم نؤمن بثلاثة ماركس ولينين وستالين ونكفر بثلاثة الله الدين الملكية الخاصة للمزيد أنظر الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامية WAM22.

(62) سورة لقمان: 25.

(63) الطبري: 169/11.

(64) مغنى المحتاج، للشربيني (د.ط، د.ت): 133/4.

(65) انظر: المغنى في فقه الإمام احمد بن حنبل الشيباني (دار الفكر، بيروت، 1405هـ): 72/10، وانظر: أيضا الفقه على المذاهب الأربعة عبد الرحمن الجزيري، 198/5.

(66) سورة البقرة: الآية 217.

(67) حركة نشأت، سنة 1260هـ/ 1844م، تحت رعاية الاستعمار الروسي واليهودية العالمية والاستعمار الانجليزي بهدف إفساد العقيدة الإسلامية وتفكيك المسلمين وصرفهم عن قضاياهم الأساسية ويعتقدون أن الباب هو الذي خلق كل شيء بكلمته وهو المبدأ الذي ظهرت عنه جمع الأشياء ويقولون العقاب إنما يكونان للأرواح فقط على وجه يشبه الخيال. انظر: الموسوعة الميسرة: 63 – 65.

(68) في فقه الأقليات د.يوسف القرضاوي، (ط3/ دار الشروع، 2007م): 94- 95.

(69) الصابئة المندائية: هي الطائفة الوحيدة الباقية إلى اليوم، وال تي تعدّ يحيى عيه السلام نبيا لها، يقدس أصحابها الكواكب والنجوم ويعظمونها ويعتبر الاتجاه نحو نجم القطب الشمالي وكذلك التعميد في المياه الجارية من أهم معالم ديانتهم ويجيز اغلب الفقهاء اخذ الجزية من معتنقيها أسوة بالكتابيين من اليهود والنصارى ... انظر: للمزيد (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة: 317).

(70) بدائع الصنائع، للكاساني: 522/2.

(71) أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب , د.سالم بن عبد الغني الرافعي ، (ط1/ دار ابن حزم, بيروت, 1423هـ/ 2002م): 411 – 410.

(72) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية: 751-752.

(73) أخرجه ابن أبي شيبه: 158/4 برقم (16169).

(74) سنن البيهقي الكبرى ، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ، (مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ/ 1994م): 172/7 برقم (13758).

(75) ابن أبي شيبة 3/ 474، برقم (16163).

(76) تفسير الطبري، جامع البيان لتأويل القران: 378/2.

(77) قال البيهقي: وهذا من عمر ﷺ على طريق التنزيه والكراهة.

(78) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للسيوطي ، (ط1/ دار الكتب العلمية , بيروت , 1403هـ / 1983م): 121؛ تبسيط القواعد الفقهية، لأس تاذنا محمد هلال السرحان ، (ط1/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ / 2005م): 72؛ شرح القواعد الفقهية، الشيح : أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، تحقيق : مصطفى احمد الزرقا- ابن المؤلف، (دار القلم، دمشق، 1422هـ/ 2001م): القاعدة السابعة والخمسون، المادة 58: 309.

(79) انظر : تفصيل هذه القاعدة مع الأمثلة : المدخل الفقهي العام، تأليف مصطفى احمد الزرقا (ط2/ دار القلم، دمشق، 1425هـ/ 2004م): 1050/2-1051.

(80) انظر تقيد المباح أو الالزام به، لمحمد بن شاكر الشريف وه و مقال منشور على شبكة الانترنت موقع الدكتور محمد بن شريف بتاريخ: 1429/12/26.

(81) المرجع السابق.

(82) أخرجه الإمام مسلم بهذا اللفظ باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن والظفر وسائر العظام: 1561/3 برقم (1971). وقال: قال أهل اللغة الدافة قوم يسيرون جميعا سيرا خفيفا ودافة الأعراب من يرد منهم المصر والمراد هنا من ورد من ضعفاء الأعراب للمواساة.

(83) أخرجه مسلم باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم: 2298/4 برقم (3004).

(84) انظر: تقيد المباح: 6-14.

(85) انظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة: 757- 758.

(86) فقه المتغيرات في علائق الدولة، د.سعد العتيبي: 759. ونسب الكلام لعبد الفتاح عايش ثم أحاله إلى نظرية التعسف في استعمال الحق لمحمد الدريني: 168.

(87) انظر: كلمة التعليل بها عند الأصوليين، د.ضياء حسين الزوبعي وهو بحث منشور في مجلة كلية التربية للبنات/ جامعة بغداد، (المجلد: 17 العدد: 1 السنة 2006): 171.

[88] فقه المتغيرات في علائق الدولة، د.سعد العتيبي: 760- 761.

[89] فقه المتغيرات في علائق الدولة، د.سعد العتيبي: 760- 761.

[90] فقه المتغيرات في علائق الدولة، د.سعد العتيبي : 760- 761 وقد أحال الكلام لكتاب دور المرأة في الاستخبارات الإسلامية، لسلامة البلوى، (ط1، 1414هـ): 9-25.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم كان الاعتماد في إعداد هذا البحث على المصادر والمراجع الاتية:

1. أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب , د.سالم بن عبد الغني الرافعي ، (ط1/ دار ابن حزم, بيروت, 1423هـ/ 2002م).
2. أحكام القرآن للجصاص، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ).
3. الأعلام، للزركلي، (د. ط، د. ت).
4. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين الكاساني (ت 587هـ)، (ط2/ دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م).
5. بداية المجتهد، لابن رشد، (د.ط، د. ت).
6. التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، إعداد سور حمن هدايات ، (ط1، القاهرة- مصر، 2001م).
7. تفسير البيضاوي، (د.ط، د.ت).
8. تفسيرالطبري، (د.ط، د.ت).
9. تقيد المباح والإلزام به ، محمد بن شاكر الريف مقال منشور على شبكة الانترنت بتاريخ : 1429/12/26.
10. التحرير والتنوير، لابن عاشور، (الشركة التونسية, تونس, 1979م).

11. حكم زواج المسلم من الكتابية كتبه، د.عبد الله قادري الأهدل، وأصل هذا البحث محاضرة عامة، ألقيت في قاعة المحاضرات العامة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في 1407/2/10هـ.
12. دور المرأة في الاستخبارات الإسلامية، لسلامة البلوي، (ط1، 1414هـ).
13. زاد المسير في علم التفسير، لعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، (ط3/ المكتب الإسلامي، بيروت، 1404هـ).
14. الزواج العرفي في ميزان الإسلام، جمال بن محمد بن محمود، (ط1/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/ 2004م).
15. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار لمحمد بن علي الشوكاني ، تحقيق : محمود إبراهيم زايد، (ط1/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ).
16. شرح القواعد الفقهية، الشيح أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، تعليق ، مصطفى احمد الزرقا (ابن المؤلف)، (دار القلم، دمشق، 1422هـ).
17. عون المعبود شرح سنن أبي داود لمحمد شمس الحق العظيم بادي أبي الطيب (ط2/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ).
18. فتح القدير الجامع بين مثنى الرواية الدراية في علم النفسي للشوكاني (د.ط، د.ت).
19. فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد بن مطر العتيبي، (ط1/ دار الفضيلة، الرياض،1431هـ/ 2009م).
20. الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، (دار الفكر، د.ت).
21. في فقه الأقليات المسلمة، د.يوسف القرضاوي، (ط3/ دار الشروق، القاهرة، 2007م).
22. قاموس المصطلحات ا لسياسية والدستورية والدولية، د .احمد سعيفان ، (ط1/ مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2004م).
23. القاموس المحيط، لمجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي، (دار المأمون، د. ت).
24. كلمة التعليل عند الأصوليين، د .ضياء حسين الزوبعي وهو بحث منشور في مجلة كلية التربية للبنات/ جامعة بغداد، (المجلد: 17 العدد: 1 السنة 2006م).

25. اللباب في شرح الكتاب، (د.ط، د.ت).
26. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (ط؟/ دار صاد، بيروت، د.ت).
27. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (دار الفكر ، بيروت ، 1412هـ).
28. مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، (د.ط، د.ت).
29. مختار الصحاح ، لمحمد بن أبي بن عبد ا لقادر الرازي، تحقيق : محمود خاطر ، (مكتبة لبنان، بيروت، 1415هـ/ 1995م).
30. المدخل الفقهي العام، تأليف مصطفى احمد الزرقا، (ط2/ دار القلم، دمشق، 1425هـ/ 2004م).
31. مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار ، لأبي بكر عبد الله محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (ط1/ مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ).
32. المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (ط1/ مكتبة الرشيد, الرياض, 1409هـ).
33. المعجم الأوسط الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ).
34. معجم المصطلحات القانونية، عبد القادر اللامي، (بغداد، 1990م).
35. مغنى المحتاج، للشربيني، (د. ط، د. ت).
36. المغنى في فقه الإمام احمد بن حنبل الشيباني، (دار الفكر، بيروت، 1405هـ).
37. الموسوعة ا لميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامية WAM.
38. موقع إيلاف الالكتروني في 20 ديسمبر/ 2009 (www.sayyaraljmil.com) د.سيار الجميل.

39. نصب الراية تخريج أحاديث الهداية , تحقيق محمد يوسف البنوري ، (دار الحديث, مصر , 1357هـ).

40. نظرية التعسف في استعمال الحق، لمحمد الدريني.

41. الوجيز في شرح الأحوال الشخصية وتعديلاته د .أحمد الكبيسي ، (ط2/ شركة العاتك لطباعة الكتاب، القاهرة، 2006م).

ضوابط الشبهة في درء الحدود

د. إبراهيم محمود عباس

كلية الشريعة- قسم الفقه

مقدمة

الحمد لله الأعز الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ، والصلاة والسلام على النبي المعظم محمد هو أكرم من أوفى بالذمم ، أرسله الله رحمة للعالمين فبلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة ، وعلى اله وصحبه الطيبين الطاهرين وتابعيهم وتابعي تابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فان الله ﷻ شرّع عقوبات لجرائم الحدود ، وحددها وقدرها في كتابه العزيز ، وعلى لسان رسوله ﷺ، وفرض على الأمة ان تقيم تلك العقوبات وتطبقها عم لىها متى استوفت أركانها وشروطها ، ولم تكن هنالك شبهة تدرأها بأن ارتكبت الجريمة أو الحد في ظروف اضطرارية يؤدي في الغالب الى إسقاط العقوبة الحدية عنه بالكلية ، أو تخفيف العقوبة إلى عقوبة تعزيرية ، ذلك فللشريعة الإسلامية لا تهدف إلى الانتقام من الجاني ، ولكنها تهدف بالدرجة الأولى إلى تقويم المنحرف عن جادة الصواب وإصلاحه والحفاظ على أمن المجتمع واستقراره، ويعتبر تطبيق مبدأ درء الحدود بالشبهات يعد مفخرة من مفاخر نظام العقوبات في الإسلام لما فيه من ضمان لحقوق الإنسان، والتي من ضمنها ضمان محاكمته على جرائمه محاكمة عادلة، وعدم معاقبته عقاباً لا يثبت بيقين أنه مستحق له.

أسباب اختيار الموضوع:

1 - بيان عدالة الإسلام وحرصه الشديد أن لا تقع العقوبة إلا على من ثبت أنه ارتكب الجناية بصورة لا مجال للشك فيها.
2 - إثبات أن الهدف من تشريع العقوبات ليس الانتقام من الجناة والمسارعة في تنفيذها عليهم، وإنما الهدف إصلاحهم وحفظ أمن المجتمع واستقراره.
3 - إبراز صورة الإسلام الحقيقية ورغبته الأكيدة في الحفاظ على حقوق الأفراد وكرامتهم الإنسانية إزاء ما يقوم به أعداء هذا الدين من هجمة شرسة عليه ونشر الأضاليل بأنه دين العنف والدم، وقطع الرؤوس والأيدي، وإلهاب الظهور بالسياط.
4 - الحاجة إلى تقنين موضوع ضوابط الشبهة وصياغتها بلغة القوانين المعاصرة ، حيث إنها مبثوثة في كتب الفقه في أبواب الحدود من غير جمع أو ترتيب.

منهجي في البحث:

رغم أهمية هذا الموضوع ، فلا ادعي إنني قد أحرزت قص بة السبق في الكتابة حوله، فاختياري هذا ليس لأشيد بناء لم يكن موجودا ولا لأتدارك جانبا من الفقه كان مفقودا ، فانه لا يكاد يخلو كتاب فقهي من الإشارة الى هذا الموضوع ، لكن رغم وجود إشارات مختصرة في المصنفات الفقيهة القديمة ، إلا ان بعضها كان أكثر إسهابا في الحديث عن موضوع الشبهات.

وقد جعلت بحثي هذا على مبحثين:

المبحث الأول: في التعريفات (الضابط، الشبهة، الدرء، الحد) وحكمه، وفيه مطلبين:

المطلب الأول: في التعريفات (الضابط، الشبهة، الدرء، الحد).

المطلب الثاني: حكم درء الحدود بالشبهات.

المبحث الثاني: أقسام الشبهة وضوابطها، وفيه مطلبين:

المطلب الأول: أقسام الشريهة.

المطلب الثاني: ضوابط الشبهة.

أما الخاتمة فقد جاءت لتسجيل أهم نتائج البحث التي توصلت إليها من خلال دراستي ضوابط الشبهة وأقسامها عند الفقهاء.

وأختم أخيرا بالشكر الى كل من مدَّ لي يد المساعدة أثناء إعداد هذه البحث بمشورة أو توجيه أو إعارة كتاب أو دعاء بالتوفيق أو مراجعة لما كتبت شكر الله ﷻ مساعيهم ووفقهم الى كل خير.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۖ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۚ أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾[1]

آمين.

المبحث الأول
في التعريفات (الضابط، الشبهة، الدرء، الحد) وحكمه

المطلب الأول: في التعريفات (الضابط، الشبهة، الدرء، الحد)

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: تعريف الضابط لغةً، واصطلاحا.

الضابط لغةً:

ضبط الشيء ضبطا لزمه وقهره وقوى عليه وضبط ضبطا عمل بكلت ا يديه، الضبط لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء ورجل ضابط شديد البطش والقوة والجسم[2].

الضابط اصطلاحاً:

يتداخل مدلول لفظ الضابط عند الاصولين مع معاني مد لولات أخرى ويشتبه بها وقد أورثه هذا الأمر شيئا من الاشتراك المعنوي مع ألفاظ أخرى عديدة ، وأتاح له– بحسب طبيعة الاستخدام الأصولي– ان يؤدي مهام أخرى غير مهمته الرئيسة وقصده الأساس ، والتداخل بين الاصطلاحات ليس بالأمر المستغرب ولا النادر في مجال الدراسات الشرعية بمختلف توجهاتها، وتنوع نواحيها.

وقد اعتنى احد الباحثين بتتبع إطلاقات الضابط في معانيه الأخرى غير معناه، الا وهو الدكتور مثنى الضاري ، فبعد الاستقراء وتتبع طرق معان الضابط الى إطلاقات أخرى ظهر انه على عدة معاني منها:

1- الضابط بمعنى المميّز أو الفارق.
2- الضابط بمعنى الحاصر أو ما يفيد الحصر.
3- الضابط بمعنى القدر المشترك (الجامع أو العلة).
4- الضابط بمعنى الشرط.
5- الضابط بمعنى الاطراد.
6- الضابط بمعنى النص.
7- الضابط بمعنى وجه الحصر.
8- الضابط بمعنى المقياس.
9- الضابط بمعنى أقسام الشيء[3].

لقد ذكرت معاني الضبط على وجه الاختصار بما هو المطلوب من هذا البحث من دون إسهاب ولا إطناب.

بقي إن نبيّن ما نعنيه بمصطلح الضوابط في هذا البحث ، ويتلخص في ان الضابط هو: «وعرفت الضوابط الفقهيّة بأنها: حكم كلي ينطبق على جزئيات»[4]. وعلى هذا فلا فرق بين القواعد والضوابط. ومن أهل العلم من فرق بينهما بأن الضابط يجمع فروعًا وجزئيات من باب واحد ، والقاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتى [5]. وبناء عليه عرفوا الضوابط الفقهيّة بأنّها: ما اختصّ بباب وقُصِد به نظم صور متشابهة[6].

الفرع الثاني: تعريف الشبهة لغةً واصطلاحاً

الشبهة لغةً:

مأخوذة من شبه : وجمعها ، شُبه وشبهات مثل غُرف وغرفات ، واشتبهت الأمور وتشابهت، أي التبست فلم تتميز ولم تظهر، ومنه اشتبهت القبلة[7].

الشبهة اصطلاحاً:

عرف الفقهاء الشبهة تعريفات كثيرة منها:

أولا: عرفها الحنفية بأنها:

1 – «ما يشبه الثابت وليس بثابت»[8]، وهذا التعريف فيه نوع من الغموض ، وقد وضح الدكتور أحمد الكبيسي بقوله «إزالة هذا الغموض في التعريف فذكر: أن الشبهة تشبه الثابت من حيث أثره في دفع العقوبة ولا تشبهه في نفي الجريمة. إذ الجريمة واقعة مع الشبهة إلا أنها لم تصلح لترتب الحكم عليها»[9].

2 – الشبهة ما لم يتيقن كونه حراما أو حلالا[10]. وهذا التعريف قصر الشبهة على ما يتعلق بالحل والحرمة– أي الركن الشرعي للجريمة– ولم يتطرق إلى الشبهة في طرق الإثبات أو الشبهة في الفاعل.

ثانيا: عرف الشافعية الشبهة بأنها: «ما جهل تحليله على الحقيقة وتحريمه على الحقيقة»[11] وهذا التعريف لا يختلف عن سابقه.

ثالثا: عرف الحنابلة الشبهة بأنها: «وجود صورة المبيح مع انعدام حكمه أو حقيقته»[12].

وقد عزا هذا التعريف للحنابلة صاحب التشريع الجنائي. ولكن يعترض عليه أنه لا يوجد ما يدل على أن الحنابلة قد اعتمدوا هذا التعريف للشبهة . وما جاء في المغني من الكلام عن صورة المبيح جاء في معرض بيان رأي الإمام أبي حنيفة في إسقاط الحد على

من وطئ أحدى محارمه بعد العقد عليها ، فكون هذا العقد عقداً باطلاً . لأنه عقد على محرمة، منع من أن يكون سبباً للإباحة ، فإذا لم يثبت حكمه وهو الإباحة ، بقيت صورته شبهة دارئة للحد[13].

أما بالنسبة للمالكية، فلم يرد في كتبهم تعريف للشبهة على الرغم من اهتمامهم في موضوعها، حسب ما توفرت لي من الكتب والمراجع– والله أعلم–.

ومن التعريفات المعاصرة للشبهة:

عرف الشيخ محمد أبو زهرة: «الشبهة بأنها: هي الحال التي يكون عليها المرتكب، أو تكون بموضوع الارتكاب ويكون معها المرتكب معذورا في ارتكابها ، أو يعد معذوراً عذراً يسقط الحد عنه، ويستبدل به عقاباً دونه»[14].

وعرفها الزحيلي في وسائل الإثبات بأنها : «الشيء الغامض الذي يصاحب أمراً فيمتنع تمييزه عن غيره»[15].

الفرع الثالث: تعريف الدرء لغةً واصطلاحاً.

الدرء لغة : الدفع. درأت الشيء إذا دفعته [16]، ومنه قوله ﷻ: ﴿ وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ ﴾[17] بمعنى يدفع عنها الحد[18] ومنه كذلك قوله ﷻ: ﴿ وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ ﴿٢٢﴾ ﴾[19] أي: يدفعون بالعمل الصالح العمل السيئ[20].

واصطلاحاً:

درء الحدود بمعنى: دفع إيجابها وإقامتها بالبحث والنظر في ما يمنع ذلك[21] وكأن إيجاب الحد ومنعه يتدافعان. فتعمل الشبهة على دفع الوجوب.

الفرع الرابع: تعريف الحدود لغةً واصطلاحاً.

الحدود لغةً : حد، يحد، حدودا، ومفردها حد وأصل الحد : المنع والفصل بين الشيئين، ولذا يقال: للحاجز بين الشيئين حدا، لأنه يمنع اختلاط أحدهما بالآخر[22].

الحد اصطلاحاً:

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الحد وبيان ذلك فيما يأتي:

أولاً: عرفه الحنفية بأنه: «عقوبة مقدرة واجبة حقا لله تعالى»[23].

ثانياً : عرف المالكية الحد : بأنه : «ما وضع لمنع الجاني من عوده لمثل فعله وزجر غيره»[24].

ثالثاً: عرف الشافعية الحد بأنه: «عقوبة مقدرة وجبت حقا لله تعالى كما في الزنا ، أو لأدمي كما في القذف»[25].

رابعاً: عرف الحنابلة الحد بأنه: «عقوبة مقدرة شرعا في معصية لمنع الوقوع في مثلها»[26].

من خلال التعريفات السابقة يتبين أن للعلماء رأيين في تحديد مفهوم الحد:

الرأي الراجح:

هو الرأي الذي يوسع دائرة الحدود لتشمل القصاص ، أما تسمية عقوبات بعينها حدودا دون أن يدخل فيها القصاص ، فهو عرف واصطلاح جرى عليه الفقهاء [27]، ولكنه غير مسلم به، لأن كل ما يمكن بسببه تسمية الحد، حداً، موجود في القصاص:

1 - فعقوبة القصاص عقوبة حددها الشارع وقدرها، كالحد.

2 - لأن القصاص كالحد يمنع من ارتكاب الجرائم ، بقوله ﷻ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾[28].

3 - وكلمة الحد لها معنى أوسع فمحارم الله ﷻ تسمى بالحدود. بقوله ﷻ: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٨٧﴾﴾[29].

المطلب الثاني: حكم درء الحدود بالشبهات

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية [30]، والمالكية[31]، والشافعية[32]، والحنابلة[33]، إلى وجوب العمل بقاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات). وقد نقل الإجماع على ذلك صاحب فتح القدير بقوله: «في إجماع فقهاء الأمصار على أن الحدود تدرأ بالشبهات كفاية»[34].

وقال ابن المنذر : «وأجمعوا على أن درء الحد بالشبهات »[35]. ولم يشذ من الإجماع إلا الظاهرية ، لذلك سأختصر على دليل الجمهور لكي لا أسهب في تطويل هذا البحث.

استدل جمهور العلماء القائلون بوجوب العمل بقاعدة الحدود تدرأ بالشبهات بأدلة من السنة، والإجماع، والمعقول، وفي ما يأتي بيان هذه الأدلة:

أولا: الأدلة من السنة القولية والفعلية

أ. الأدلة من السنة القولية:

استدل الجمهور في أخذهم بقاعدة الحدود تدرأ بالشبهات على حديث «**ادرؤوا الحدود بالشبهات**» وقد ورد هذا الحديث بعدة روايات وبعدة طرق مرفوعاً وموقوفاً وكلها لا تخلو من مقال، وفيما يلي بيان هذه الروايات:

أولاً– الأحاديث المرفوعة منها:

1 –عن عائشة – رضي الله عنها – أن رسول الله ﷺ قال: «**ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة**»[36].

2 –عن علي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**ادرؤوا الحدود ولا ينبغي للإمام إن يعطل الحدود**»[37].

3 –عن ابي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا**»[38].

وجه الاستدلال:

تبيّن من خلال هذه الاحاديث الدعوة إلى وجوب درء الحدود وإسقاطها إن وجد سبب لهذا الدرء، وفيه دليل على أنه يدفع الحد بالشبهة التي يجوز وقوعها كدعوى الإكراه أو أن المرأة أتيت وهي نائمة فيقبل قولها ويدفع عنها الحد ولا تكلف البينة على ما زعمته[39].

ب– الأدلة من السنة الفعلية:

يؤيد هذه الأحاديث السالفة الذكر ما ورد من أفع ال الرسول من انه كان يلقّن المقر الرجوع عن إقراره، وقد ورد ذلك في عدة أحاديث منها:

أ. أخرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة وجابر – رضي الله عنهما –: «أنه أتى رجل رسول الله ﷺ وهو في المسجد فناداه فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه، حتى ردد عليه أربع مرات ، فلما شهد على نفسه أربع ش هادات، دعا ه النبي ﷺ فقال: **أبك جنون؟** قال: لا، قال: **فهل أحصنت؟** قال: نعم، فقال النبي ﷺ: **أذهبوا به فارجموه،** قال جابر : فكنت ممن رجمه ، فرجمناه بالمصلى ، فلما أذلقته [40] الحجارة هرب ، فادركناه بالحرة[41] فرجمناه»[42].

وجه الاستدلال:

يدل الحديث على وجوب العمل بقاعدة الحدود تدرأ بالشبهات وأنه لابد من التثبت في إقامة الحد ، ويلاحظ هذا من ترديد الرسول ﷺ للرجل، والإيماء إليه بالرجوع عن إقراره، والإشارة إلى قبول دعواه إن ادعى إكراها أو خطا أو غير ذلك ، مما يكون سببا لدرء الحد عنه[43].

ب. أخرج البخاري من حديث ابن عباس – رضي الله عنهما – لما أتى ماعز بن مالك رسول الله ﷺ معترفا بالزنا قال له رسول الله ﷺ: **لعلك قبّلت أو غمزت أو نظرت** ، قال: لا يا رسول الله، وإنما صرح بما فعل، فعند ذلك أمر برجمه[44].

وجه الاستدلال:

في هذا الحديث إشارة إلى تلقين الرجوع عن الإقرار بالزنا والاعتذار بشبهة.

ج. وأخرج أبو داود في سننه من حديث أبي أمية أن النبي أتي بلص قد اعترف اعترافا ولم يوجد معه متاع، فقال رسول الله ﷺ: **ما أخالك سرقت،** قال: بلى فأعاد عليه مرتين أو ثلاثا فأمر به فقطع[45].

وجه الاستدلال:

يدل هذا الحديث على تلقين الرجوع عن الاعتراف والتكلم عند الجاني بكلام يفهم منه الرغبة في إنكار الحد فينكره وهذا التلقين مستحب للدرء لإسقاط حق المسروق منه و إنه لدرء الحد[46].

ثانيا- الأحاديث الموقوفة على الصحابة ﷺ:

1 أخرج ابن أبي شيبة عن عمر بن الخطاب ﷺ قال: «**لئن أعطّل الحدود بالشبهات أحب إليّ من أن أقيمها بالشبهات**»[47].

2 روى البيهقي عن ابن مسعود ﷺ قال: «**إدرؤوا الحدود ما استطعتم فإنكم أن تخطوا في العفو خيرٌ من أن تخطئوا في العقوبة، إذا وجدتم لمسلم مخرجا فادرؤوا عنه الحد**»[48].

3 روي عن ابن مسعود وعقبة بن عامر ومعاذ بن جبل ﷺ أنهم قالوا: «**إذا اشتبه عليك الحد فادرأه ما استطعت**»[49].

الاحتجاج بهذه الآثار:

بالرغم من أن هذه الأحاديث عن الرسول ﷺ والآثار عن أصحابه ﷺ لا تخلو أسانيدها من ضعف، إلا أن العمل بها ثابت لأن كثرة الروايات لا تخلو أسانيدها من روايات يقوي بعضها بعضا فتصلح للاحتجاج بها على وجوب درء الحدود بالشبهات[50].

ثانيا: الأدلة من أفعال الصحابة ﷺ

1 ذكر الشوكاني عن عمر وعن عثمان- رضي الله عنهما- أنهما عذرا جارية زنت وهي أعجمية وادعت أنها لم تعلم التحريم[51].

2 -أخرج البيهقي عن عمر ﷺ أنه كتب له في رجل قيل له : متى عهدك بالنساء؟ قال: البارحة فقيل له: قد هلكت قال: ما علمت أن الله حرم الزنا، فكتب عمر ﷺ أن يستحلف ما علم أن الله حرم الزنا ثم يخلى سبيله[52].

وجه الاستدلال:

يستدل من فعل عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان- رضي الله عنهما- أنهما قد اعتبرا الجهل بالتحريم، شبهة تدرأ الحد.

ثالثا: الإجماع

نقل هذا الإجماع صاحب فتح القدير وابن المنذر، كما تقدم ذكره[53].

رابعا: المعقول

مما يدل على مشروعية العمل بقاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات) مبدأ التشدد في إثبات الحدود سواء كان ذلك بالشهادة أو الإقرار خاصة فيما يكون خفيا عادة كالزنا فإنه لا يثبت إلا بالإقرار الصريح أربع مرات، أو بأربعة شهود عدول يصفون الزنا بما لا يوجد معه شك ولا ريب، ومما لا يكاد يطلع عليه أحد إلا إذا جاهر العاصي بمعصيته[54].

وفيما يتعلق بسائر الحدود التي يمكن ان ترد الشبهة عليها ، فاعتبار الشبهة وتأثيرها في الإحكام ينسجم أيضا مع مقصد الشارع الحنيف ، وذلك لان المكلف قد يقوم بعمل أو يكون متلبسا بحالة معينة، وتلبسه بها يؤثر في مدى انطباق وصف التكليف عليه بشكل كامل.

المبحث الثاني
أقسام الشبهة، وضوابطها

المطلب الأول: أقسام الشبهة عند الفقهاء

سبق البيان أن جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة ، قد اتفقوا على أن الحدود تدرأ بالشبهات ولكنهم اختلفوا في تقسيم وتفصيل هذه الشبهات وفيما يأتي بيان ذلك:

الفرع الأول: أقسام الشبهة عند الحنفية.

قسم الحنفية الشبهة ثلاثة أقسام: قسمان اتفق عليهما جمهور الحنفية ، وقسم انفرد فيه الإمام أبو حنيفة، وبيان ذلك فيما يأتي[55]:

اولا- شبهة في الفعل:

وتسمى شبهة اشتباه، وشبهة مشابهة، وتثبت هذه الشبهة في حق من اشتبه عليه حل الفعل وحرمته، وليس هناك دليل شرعي يفيد الحل ، فظن حل الفعل من غير أن يستند إلى دليل شرعي ضعيف أو قوي يفيد الحل أنه اعتمد في ظنه على ما لا يصلح أن يكون دليلا . ولذا قال الفقهاء «ظن غير الدليل دليلا»[56]، ولا بد من الظن وإلا لم تكن هناك شبهة ، لأنه لا يوجد دليل يثبتها [57]، وهذا الأمر الذي ظنه دليلا ، وإن كان لا يصلح للاستدلال به على إباحة الفعل، إلا أنه صالح لأن يدرأ الحد لأن الحد يندرئ بالشبهات ، أما مجرد الظن الخالي عن أي دليل فلا يدرأ به الحد.

قال العلامة ابن عابدين- رحمه الله تعالى- : «الشبهة في الفعل الذي هو الوطء ، حيث كان مما قد يشتبه عليه حرمته لا في محله ، وهي الموطوءة ، لأن حرمة المحل هنا مقطوع بها إذ لم يقم فيه دليل ملك عارضه غيره يكن في حل المحل شبهة أصلاً»[58].

مواضع شبهة الفعل:

من المواضع التي أوردها الحنفية في شبهة الفعل الحالات التالية:

1 -من وطئ جارية أبيه، أو جارية أمه، أو جاريه جده ، أو جارية جدته ، أو جارية زوجته ففي جميع هذه الصور لا حد عليه والعلة في إسقاط الحد عنه في الحالات السابقة هي: أن الشخص ينبسط في مالهم ، والمنفعة التي يحصل عليها ظن أنها عامة حل التمتع بجارية أحد هؤلاء الأقارب فهذا الاعتقاد بالحل أورث شبهة مسقطة للحد عنه.

2 -وطء مطلقته ثلاثا وهي لا زالت في عدتها منه، فلا حد عليه إذا قال: ظننتها تحل لي . فالحل هنا قد زال أ صلاً بوجود الطلاق الثلاث ، إلا أن بقاء الفراش ، والحرمة على الأزواج أوجد موضع اشتباه على الزوج، وهو اعتقاده أنها تحل له نظراً لوجود الحرمة ، ووجود الفراش، فصادف اشتباهه، موضع اشتباه وهي شبهة الاشتباه المسقطة للحد.

3 -ومثلها: العبد إذا وطئ جارية مولاه، وقال: ظننت أنها تحل لي، فالعبد وان كانت جارية مولاه حراما عليه إلا أن انبساطه في مال سيده، والسماح له بالتمتع بسائر منافع أموال سيده أوجدت لديه شبه في حل وطء جارية سيده على أساس أن وطأه لها يعتبر منفعة من سائر المنافع التي يباح له الاستمتاع بها ، فصادف اشتباهه موضع اشتباه، فسقط عنه الحد لشبهة الاشتباه.

4 -ومنها: وطء آم الولد ما دامت في عدتها منه.

5 –وطء جارية مطلقته ثلاثا، ما دامت في عدتها منه.

6 –وطء المرتهن الجارية المرهونة في رواية كتاب الحدود ، حيث إنه لا يحد إذا قال : ظننتها تحل لي. فلا حد عليه في رواية كتاب الحدود، أما على رواية كتاب الرهن، فلا حد عليه حتى ولو كان عالما بالتحريم، لأن الشبهة في رواية كتاب الرهن شبهة محل ، أما في رواية كتاب الحدود، فالشبهة شبهة فعل، فلا بد لها من توفر ظن الشخص بحل الوطء من الجارية المرهونة.

قال في (شرح العناية على الهداية): «والجارية المرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الحدود يعني إذا قال المرتهن : ظننت أنها تحل لي لا يحد ، وعلى رواية كتاب الرهن لا يجب الحد سواء ادعى الظن، أو لم يدع، كما في الجارية المشتركة ، لأنه وطئ جارية انعقد له فيها سبب الملك، فلا يجب عليه الحل، اشتبه عليه أو لم يشتبه»[59].

وقال المرغيناني: «فشبهة الفعل فى ثمانية مواضع جارية أبي ه، وأمه، وزوجته، والمطلقة ثلاثا وهي في العدة ، وبائنا بالطلاق على مال وهي في العدة ، وأم ولد أعتقها مولاها وهي في العدة، وجارية المولى في حق العبد والجارية المرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الحدود»[60].

ثانيا– شبهة المحل:

وتسمى شبهة حكمية وشبهة ملك.

وسميت شبهة محل : لأنها نشأت عن دليل موجب للحل في المحل . وتسمى حكمية أي: الثابت شبهة حكم الشرع بحل المحل[61]. وتتحقق هذه الشبهة بسب وجود دليل شرعي نافي للحرمة ولا تتوقف على ظن الفاعل واعتقاده ، لذلك فهي قائمة سواء اعتقد الفاعل الحل أو لم يعتقد، وهي غير قاصرة عليه لأن سبب الشبهة ثبوت الدليل[62].

أمثلة على مواضع شبهة المحل:

1 –الأب إذا وطىء جاريةولده فلا حد عليه لقوله ﷺ: «**أنت ومالك لأبيك** »[63]، فالحديث وان لم يكن يفيد حقيقة ملك الأب لمال ولده، فقد ورث شبهة ملك الأب لمال ولده فكأن مال الولد مال لأبيه، فيندرىء عنه الحد.

2 –وطء الشخص لمعتدته المطلقة منه طلاقاً بائناً بالكنايات ، فلا حد عليه لقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ: «**الكنايات رواجع** »[64] ولاختلاف الصحابة ﷺ في المطلقة بالكنايات هل هي رجعية أم بائنة؟[65]

3 –الجارية المبيعة إذا وطئها البائع قبل تسليمها للمشتري ، فلا حد عليه ، لشبهة بقاء يده عليها، وكون ملك المشتري لم يستقر عليها بعد.

4 –وطء الجارية المجعولة مهراً إذا وطئها الزوج قبل تسليمها للزوجة ، لأن الملك لم يستقر للزوجة بعد ، ولأن يده كانت مسلطة عليها ، فأورث بقاء الأمة فى يده شبهة إباحة الوطء.

5 –وطء الجارية المشتركة بينه وبين غير هفشبهة الملكية ثابتة فيها ، لكونه يملك نصف الأمة الموطوءة، فندرأ عنه الحد.

6 –وطء المرتهن الجارية فوجود الرهن عند المرتهن بموجب عقد الرهن انعقد في الرهن سبب ملك المرتهن للجارة المرهونة ، فكأن المرتهن صار مستوفياً لحقه بموجب العين المرهونة، فصار مستوفيا ، ومالكاً بالهلاك من وقت هلاك الشيء المرهون من اجله ، فصارت العين المرهونة كالجارية المشتراة، والخيار فيها للبائع[66].

فجميع الحالات السابقة لا يحد فيها الواطئ حتى ولو كان يعتقد التحريم ، لأن المسقط للحد هي شبهة المحل التي ورثها الدليل المفيد للحل.

قال الكمال بن ا لهمام– رحمه الله تعالى –: «والشبهة في المحل في ستة مواضع جارية ابنه ، والمطلقة طلاقاً بائناً بالكنايات، والجارية المبيعة إذا وطئها البائع قبل تسليمها للمشتري، والمجعولة مهراً إذا وطئها الزوج قبل تسليمها للزوجة ... والمشتركة بين الواطىء وغيره، والمرهونة إذا وطئها ألمرتهن في رواية كتاب الرهن ... ففي هذه المواضع لا يجب الحد ، وان قال: علمت أنها عليّ حرام ؟ لأن المانع هو الشبهة ، وهي ههنا قائمة في نفس الحكم»[67].

وتتفق شبهة الفعل مع شبهة المحل في كون الحد يسقط بهما ، وقد لا يسقط بهما التعزير ، ولكن شبهة الفعل تخالف شبهة المحل في كون النسب لا يثبت بشبهة الفعل ، بخلاف شبهة المحل ، فهو يثبت بها إذا ادعاه الواطئ ، كما أن شبهة الفعل لا تتحقق إلا بظن الفاعل أن الفعل حلال له في موضع يمكن التباسه عليه ، بخلاف شبهة المحل ، فلا

تفتقر الى هذا الشرط، لأن مصدر شبهة المحل ناتج من الدليل المفيد للحل ، والذي عارضه دليل أقوى منه يفيد التحريم.

ثالثا– شبهة العقد:

قال بها الامام أبو حنيفة وسفيان الثوري وزفر ، وخالف أبو يوسف والجمهور [68]، وهذه الشبهة تعني : ان وجود صورة العقد مع انعدام حكمه وحقيقته تكفي بذاتها لإيجاد الشبهة، فإذا حصل الإيجاب والقبول في عقد نكاح مجمع على تحريمه وحصل الوطء بناء على هذا العقد، فإن الوطء في مثل هذا النوع من النكاح وطء شبهة، يندرىء معه الحد.

قال الإمام الكاساني: «والأصل عند أبي حنيفة عليه الرحمة أن النكاح إذا وجد من الأهل مضافا الى محل قابل لمقاصد النكاح يمنع وجوب الحد سواء كان حلالا أو حراما، وسواء كا ن التحريم مختلفا فيه أو مجمعا عليه ، وسواء ظ ن فادعى الاشتباه أو علم بالحرمة»[69].

ومن أمثلتها: نكاح واحدة من المحارم بعد العقد عليها . للعلماء في هذه المسألة رأيان:

الرأي الأول: يرى أبو حنيفة أن من عقد على إحدى محارمه عالما ب الحرمة بناء على هذا العقد فإنه لا يحد لشبهة العقد.

واستدل بما يلي:

إن العقد وقع على محله وهو أنثى من بنات آدم، إذ محل العقد ما يقبل مقصوده ، ومقصود عقد النكاح التوالد والسكن ، وهذا يتحقق في كل أنثى ، والعقد أن لم يورث حقيقة الحل إلا أنه أورث شبهة تدرأ الحد و الدليل على أن الأنثى هر محل النكاح هو النصوص والمعقول.

فمن النصوص قوله ﷻ: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[70].

وبما أن لفظ النكاح صدر من أهله (وهو الرجل) مضافا إلى الأنثى التي هي محل النكاح فأورث شبهة تدرأ الحد، وكثير من الآيات في القران الكريم.

أما من المعقول : فلأن الأنثى محل صالح لمقاصد النكاح ، ومحل التصرف ما يقبل مقصوده، ومع قيام المحلية حقيقة ، إلا أن الشرع أخرجها من أن تكون محلا للنكاح

شرعا، فالعقد أن لم يفد حقيقة الحل، إلا أنه أورث شبهة، لأن الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت[71].

الرأي الثاني: وجوب الحد اذا علم الحرمة، هذا ما ذهب إليه ابو يوسف ومحمد والجمهور [72].

واستدلوا بما يأتي:

1 –هذا الوطء وطء في فرج محرم، ليس فيه ملك، ولا شبهة ملك، والواطئ عالم بالتحريم لذا يجب الحد كما لو لم يوجد العقد.

2 –العقد لم يصادف محله فلا ينعقد، إذ محل العقد ما يقبل حكمه وحكم العقد حل المحل، وهذه المعقود عليها من المحرمات على التأبيد فلا تحل بحال من الأحوال لقوله ﷻ: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٤﴾﴾[73]. بعد أن ذكر الله ﷻ المحرمات من النساء.

3 –لا يعتبر العقد شبهة وإنما هو جناية توجب العقوبة تضاف إلى جريمة الزنا[74].

الرأي الراجح:

الراجح في هذه المسألة أن شبهة العقد لا تصلح لدرء الحدود للاسباب الاتية:

1. قوة الأدلة التي استند إليها أصحاب الرأي الرافضون لهذه الشبهة خاصة أن حرمة المحارم ثابتة بالنصوص القطعية.
2. ان مجرد العقد على المحارم أمر لا يستسيغه عقل، ولا تقبله فطرة سليمة، وذلك لأن الحرمة هنا مزدوجة، فهي تجمع مع حرمة الزنا الذي هو عام في كل النساء، تجمع كذلك حرمة نكاح هؤلاء المحرمات.
3. ان اتخاذ العقد شبهة تدرأ الحد فيه تمييع لإحكام الشريعة وإتاحة الفرصة للمنحرفين للتهرب من العقوبة والإفلات منها.

الفرع الثاني: أقسام الشبهة عند المالكية.

قسم المالكية الشبهة الدارئة للحد ثلاثة أقسام هي:

اولا– الشبهة من الواطئ : وتتحقق في الرجل إذا وجد المرأة الأجنبية على فراشه فوطئها يظنها زوجته، أو أمته، فلا حد عليه لاعتقاده أن الموطوءة زوجته أو أمته، وهذا الاعتقاد صادف محلا قابلا له ، لأن الغالب أن لا ينام على فراشه إلا زوجته أو أمته، فالاعتقاد يقتضي عدم الحد، لأنه يعتقد الإباحة، ولكن كون اعتقاده غير مطابق للواقع يقتضي الحد ، فحصلت الشبهة.

ثانيا – شبهة في الموطوءة : ومثل لها بالأمة المشتركة إذا وطئها أحد الشريكين ، فلا حد عليه، وهي ما تسمى عد الحنفيين بشبهة الفعل أو شبهة الملك.

ومن أمثلتها ما يلي:

أ. الرجل المجاهد إذا وطئ الجارية من الغنيمة قبل القسمة وبعد الاحراز، فلا حد عليه، لشبهة الملكية.

ب. الرجل إذا وطيء جارية ولده، فلا حد عليه، لقوله ﷺ: «**أنت ومالك لأبيك**».

ووجه الاستدلال من هذا : أن الحديث فيه الدلالة على أن مال الولد لأبيه، والحديث إن لم يكن يدل على ذلك دلالة حقيقية، فلا أقل من أنه يورث شبهة ملكية مال الولد لأبيه.

ج. الرجل إذا أخذ من مال ولده ، فلا حد عليه لشبهة الملكية لقوله ﷺ: «**أنت ومالك لأبيك**»[75].

ثالثا – الشبهة في الطريق : وتتحقق في كل وطء اختلف العلماء في إباحته ، مثل نكاح المتعة، والنكاح بلا ولي . فقول المحرم يقتضي الحد ، وقول المبيح يقتضي عدم الحد ، فحصلت الشبهة[76] وشبهة الطريق هذه هي شبهة الملك، أو شبهة المحل عند الحنفية، لأن القول بالحل ليس لاعتقاد الشخص بالحل، وإنما من الفقهاء القائلين بالحل، وكل نكاح فاسد لا حد فيه عندهم[77].

أما النكاح المجمع على بطلانه ونكاح المحرمات على التأبيد ففيه الحد عندهم، ولذا فهم يتفقون مع الصاحبين– أبو يوسف ومحمد– رحمهما الله تعالى– في عدم الاخذ بشبهة العقد التي يأخذ بها الإمام أبو حنيفة– رحمه الله– في درئه للحد، وهذا على رأي من قال: إن مذهب الصاحبين وجوب الحد في كل نكاح مجمع على تحريمه سواء كان مؤبداً أو مؤقتاً.

قال العلامة ابن رشد- رحمه الله-: «وبالجملة: فالأنكحة الفاسدة داخلة في هذا الباب[78] وأكثرها عند مالك تدرأ الحد إلا ما انعقد منها على شخص مؤبد التحريم بالقرابة مثل الأم، وما أشبه ذلك مما لا يعذر فيه بالجهل»[79].

وقال العبدري: «من تزوج خامسة، أو امرأة طلقها ثلاثا قبل أن تنكح زوجا غيره، أو أخته من الرضاع أو النسب أو شيئا من ذوات المحارم عامدا عارفا بالتحريم أقيم عليه الحد ولم يلحق به الولد»[80].

الفرع الثالث: أقسام الشبهة عند الشافعية.

الشبهة عند الشافعية ثلاثة أقسام:

أولا- الشبهة في الفاعل: وتتحقق هذه الشبهة في حق من اشتبه عليه الفعل دون غيره كمن وطىء أجنبية يظنها زوجته، أو أمته، فيصدق عندهم في ظنه مع يمينه، وهذا شرط انفرد به بعض الشافعية عن غيرهم.

والشبهة في الفاعل عند الشافعية هي ما يسميها الحنفية بشبهة الفعل أو شبهة الاشتباه ويسميها المالكية بالشبهة في الواطئ.

قال صاحب (المهذب): «وان وجد امرأة في فراشه، فظنها أمته أو زوجته فوطها لم يلزمه الحد لأنه يحتمل ما يدعيه من الشبهة»[81].

ومن أمثلة هذه الشبهة: الشخص يطأ جارية زوجته، ويقول ظننت أنها تحل لي، وكان ممن يعذر بهذا الاعتقاد لجهله، فلا حد عليه لوجود الشبهة في مكان موضع اشتباه، أما لو وطئها عالما بالمحرمة فإنه يحد لعدم الشبهة[82].

ثانيا- الشبهة في المحل:

أو شبهة الملك، تقوم هذه الشبهة كلما كان المحل مملوكا للفاعل، ومن حقه التسلط عليه شرعا فهي لا تعتمد على ظن الفاعل وهذه الشبهة يسميها الحنفية بشبهة المحل، أو شبهة الملك ويسميها المالكية بالشبهة في الموطوءة، فهذه الشبهة لا حد فيها عند الشافعية حتى ولو كان عالما بالتحريم.

ومن أمثلتها ما يلي:

1- من وطئ أمته التي لم تستبرأ من غيره.

2 -من وطئ أمة ولده لشبهة الملكية لقوله ﷺ: «**أنت ومالك لأبيك**»[83].

3 -أمته التي هي محرم له بنسب أو رضاع أو مصاهرة حرمة عليه بوطء شبهة كأم من وطئها بشبهة.

4 -أمته المتزوجة من غيره ، أو المعتدة، أو الوثنية، أو المجوسية، ومنها: من وطئ أجنبية زفت إليه على أنها زوجته، وقلن له النساء إنها زوجته فلا حد.

5 -ومنها: سرقة الأب، والأم من مال ولدهما فلا حد لشبهة الملكية.

6 -ومنها: سرقة المسلم من بيت مال المسلمين فلا حد، لان له فيه حقاً.

7 -ومنها: الفقير إذا سرق من غلة وقف على الفقراء، فلا قطع عليه، لأن له فيه حقا ولو سرق منها غير الفقير قطع لعدم الشبهة.

فالحالات السابقة من قبيل الشبهة في المحل، ولا يجب معها الحد سواء اعتقد الحل أو الحرمة، لأن الشبهة ثابتة بالدليل الذي يفيد شبهة الحل، وان كان الأصل الحرمة، فلا عبرة هنا باعتقاد الشخص.

قال صاحب (أسنى المطالب): «فيسقط- اي لحد- بالشبهة في المحل، كوطء زوجة له حائض، أو صائمة أو محرمة وأمة له لم تستبرأ، أو أمة ولده... وكذا أمة له هي محرم له بنسب أو رضاع أو مصاهرة... أو أمة مشتركة بينه، وبين غيره أو أمة له متزوجة، أو معتدة، أو وثنية[84].

وقال (الشيرازي): «ولا يقطع فيما له فيه شبهة... فان سرق مسلم من بيت المال لم يقطع»[85].

ثالثاً- الشبهة في الطريق أو الجهة:

وتتحقق هذه الشبهة في كل فعل حلال عند قوم، وحرام عند آخرين.

ومثالها:

1 -النكاح بلا ولي فهو جائز عند الحنفية.

2 -النكاح بلا شهود، فهو جائز عند المالكية.

3 -نكاح المتعة جائز عند ابن عباس.

4 -نكاح الشغار.

5 –نكاح المحلل.

6 – شرب الخمر للتداوي.

فكل هذ ه الأمور لا حد فيها ، سواء اعتقد الشخص الحل أو الحرمة ، لأن الشبهة ليست ناتجة عن اعتقاد الشخص بالحل ، وانما مرجعها اختلاف العل ماء فـي الحل والحرمة[86].

قال (البيروتي): «وبالشبهة في الجهة ... وهي اباحة بعض العلماء الوط ء بجهة كالنكاح بلا ولي كمذهب أبي حنيفة، أو بلا شهود كمذهب مالك، ونكاح المتعة كمذهب ابن عباس»[87].

الفرع الرابع: أقسام الشبهة عند الحنابلة

فقهاء الحنابلة لم يأتوا بأنوا ع الشبهة في كتبهم إلا أنهم أوردوا حالات يسقط فيها الحد عندهم، وسنبين كل حالة إلى نوع الشبهة التي أسقطت الحد.

ومن الأمثلة على ذلك:

1 –فمن الحالات التي أوردوها على شبهة الملكية ما يلي:

ذكر صاحب (شرح منتهى الإرادات) أن الشخص لو وطئ أمته المحرمة عليه أبدا برضاع، أو غيره كموطوءة ابيه أو ابنه، أو أمة زوجته، أو أمته المعتدة، أو المجوسية، أو أمة له فيها شرك، أو لولده فيها شرك، أو لمكاتبه فيها شرك، أو لبيت المال فيها شرك، ففي جميع الصور السابقة لا حد عليه عندهم.

وذكر الشيخ البهوتي : أن العلة في هذا هي شبهة ملك الوا طئ، أو لتمكن الشبهة في الملك ، وهذه الشبهة محل اتفاق بين الفقهاء ، فهم متفقون على أن مصدر الشبهة هو الدليل الذي يفيد الحل مع معارضته بدليل قوي يفيد التحريم ، إلا أن الفقهاء قد يختلفون في بعض الصور ، فبعضهم يدرأ فيها الحد ، لأنها محل شبهة في نظره ، في حين أن البعض يوجب فيها الحد، لأنها لم تصادف الشبهة كما يرى.

قال في (شرح منتهى الإرادات): «فلو وطئ زوجته أو سريته في حيض أو نفاس أو دبر ها فلا حد عليه لأنه وطء صادف ملكا أو وطئ أمته المحرمة أبدا برضاع أو غيره كموطوءة أبيه أو ابنه أو أم زوجته أو وطئ أمته المزوجة أو أمته المعتدةأو أمته المرتدة أو

أمته المجوسية أو وطئ أمة له فيها شرك أو لولده فيها شرك أو لمكاتبه فيها شرك أو لبيت المال فيها شرك فلا حد لشبهة ملك الواطئ أو ولده لتمكن الشبهة في ملك ولده لحديث أنت ومالك لأبيك»[88].

2 –ثم ذكر نوعا أخر من الحالات التي يدرأ فيها الحد عندهم للشبهة، على أن الشبهة هي : ظن الشخص بالحل في موطن صالح لذلك الظن، وهذا ما يسمى بشبهة الفعل أو شبهة الاشتباه عند الحنفية وما يسمى عند المالكية بالشبهة في الواطئ وعند الشافعية بالشبهة في الفاعل.

ومثل لها الشيخ البهوتي– رحمه الله تعالى– لهذه الشبهة «وطئ امرأة وجدها على فراشه أو في منزله ظنها زوجته أو أمته أو ظن أن له فيها شرك أو لولده فيها شرك فلا حد أو دعا ضرير امرأته أو أمته فأجابته غيرها فوطئها فلا حد لاعتقاده إباحة الوطء بما يعذر فيه مثله أشبه من أدخل عليه غير امرأته أو جهل زان تحريمه أي الزنا لقرب إسلامه أو نشئه ببادية بعيدة عن القرى أو جهل تحريم نكاح باطل إجماعا ومثله يجهله فلا حد ويقبل قوله إذن لأن عمر ﷺ قبل قول مدعي الجهل بتحريم النكاح في العدة فإن نشأ بين المسلمين وادعى جهل تحريم ذلك لم يقبل منه لأنه لا يخفى على من هو كذلك أو ادعى واطئ امرأة أنها زوجته وأنكرت زوجيته فلا حد لأن دعواه ذلك شبهة لاحتمال صدقه»[89].

3 –ثم ذكر الشيخ البهوتي– رحمه الله– نوعاً آخر من الحالات التي لا حد فيها عندهم وسماها: الشبهة في الجهة، ومثل لها بالآتي:

بكل وطء وقع بعد نكاح مختلف فيه كالنكاح بلا ولي ، أو بلا شهود أو نكاح المتعة أو وطئ في ملك بشراء فاسد بعد قبضه للبيع، فلا حد عليه، وذلك لشبهة الجهة التي أباحها البعض من العلماء، وحرمها البعض الآخر منهم فاندرأ الحد لذلك الاختلاف بين الحل والحرمة[90].

وقال ابن قدامة : «ولا يجب الحد بالوطء في نكاح مختلف فيه كنكاح المتعة والشغار والتحليل والنكاح بلا ولي ولا شهود ونكاح الأخت في عدة أختها البائن ونكاح الخامسة في عدة الرابعة البائن ونكاح المجوسية وهذا قول أكثر أهل العلم لأن الاختلاف في إباحة الوطء فيه شبهة والحدود تدرأ بالشبهات»[91].

المطلب الثاني: ضوابط الشبهة

من خلال استقراء البحث عن الشبهة تبيّن ان هناك ضوابط للشبهة لكي تدرأ الحد عن مرتكبها، ومن هذه ضوابط وأهمها:

أولا- ناشئة عن دليل يوهم الحل:

من ضوابط الشبهة لتكون مؤثرة فيما يدخل عليه أن تكون مستندة لدليل ، لان استنادها لدليل مقبول يجعل الحكم بشهادة الشرع لهذه الشبهة واعتبره ا، فمن ذلك ما نص عليه الجمهور من إن الأب لا يحد إن وطء جارية ابنه للشبهة ، لان للأب ولاية تملك مال ابنه، وذلك لقول النبي ﷺ: «**أنت ومالك لأبيك** »[92]، وكذلك بعدم قطع في سرقة الماء المحرز بالأواني عند الحنفية والحنابلة خلافا للمالكية والشافعية ، لأنه وان صار مملوك ا بالحرز إلا انه بقيت فيه شبهة الشركة المستندة لحديث النبي ﷺ: «**المسلمون شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار** »[93] فعدم القطع هنا بسب شبهة الشركاء المستندة للحديث الشريف، واعتبرت هذه الشبهة بسبب استنادها لنص يشهد لها.

يقول المرغاني: «الماء المحرز في الأواني وأ نه صار مملوكا له بالإحراز وانقطع حق غيره عنه كما في الصيد المأخوذ إلا أنه بقيت فيه شبهة الشركة نظرا إلى الدليل وهو ما روينا حتى لو سرقه إنسان في موضع يعز وجوده وهو يساوي نصابا لم تقطع يده»[94].

ويقول المرداوي: «ولا يقطع بسرقة الماء على الصحيح من المذهب»[95].

بينما ذهب المالكية والشافعية الى عدم اعتبار هذه الشبهة مؤثرة تمسكا بعموم ادلة قطع يد السارق التي لا تفرق بين سرقة ما هو مباح بالاصل أو لا.

يقول الخرشي: «من سرق من الماء أو الحطب أو من غير ذلك مما هو مباح في الأصل، ويملك بوضع اليد من حرز مثله ما يساوي ثلا ثة دراهم خالصة ، فأنه يقطع لعموم الآية»[96].

ويقول الشربيني: «ويقطع بسرقة معرض للتلف كهريسة وفواكه، وبقول كذلك وبماء وتراب»[97].

ثانيا- ألا يجد المضطر بديلا عن الحرام:

وأن يتأكد المضطر من أنه لا يستطيع الحصول على أكل أو شراب حلال طيب ، كأن لم يجد في المنطقة التي وجد فيها سكانا يطلب منهم ما يدفع به الهلاك عن نفسه ، أو كان بمنطقة يمكن أن يحصل على طعام وشراب حلال لكنه لا يقدر على المشي أو الركوب واذا فعل ازداد ألماً وجوعاً وعطشاً وربما يهلك، ولا يجد أمامه إلا الحرام، ولا يوجد بديلا عنه فله أن يتناول ذلك بقدر ما يزيل عنه الضرر.

قال ابن حزم – رحمه الله–: «وحد الضرورة أن يبقى يوم وليلة لا يجد ما يأكل أو ما يشرب فإن خشي الضعف المؤذي ، الذي إن تمادى أدى إلى الموت حل له الأكل »[98]، إذن فليس كل مدع للاضطرار يعتبر كذلك بل من تأكد أنه سيهلك إذا لم يتناول الحرام من شرب خمر أو يرتكب محرما كالسرقة ، ولم يجد بديلا عن الحرام بعد البحث والسؤال والصبر.

ثالثا– اقتران الضرورة بسبب يوجبها غالبا:

قد تكون الضرورة شبهة قوية ، إذا ما اقترنت بأحد الأسباب التي تتوجب التخفيف ورفح الحرج عن المكلف، وحثه عن إتيان الرخص أكثر من العزائم، ومن بين هذه الأسباب هو السفر فأن الشارع الحكيم خفف عن المكلف في أداء كثير من الواجبات ، حتى لا يقع في الحرج والمشقة. ومن الرخص تقصير الصلاة والإفطار في رمضان ، والتعامل بالرهن وغيرها ، والاضطرار إلى ارتكاب حد من الحدود وخاصة إذا كان السفر بعيدا ، وطويلا أو كان لجهاد . فمتصور أنه إذا ادعى مرتكب الحد ، الاضطرار يكون في غالب الأحيان صادقا ، لأن السفر مظنة ذهاب المال ونفاذ الزاد ، فقد لا يجد المسافر من يسأل حاجته لوجوده في مكان خال من السكان ، وقد يكون سفر جهاد ، فيلجأ المجاهد إلى مكان محاصر ، ولا يجد سبيلا إلى الحلال الطيب ، فقد يشرب الخمر عند الغصة والعطش الشديد ، وقد يسرق أكلا يسد به رمقه وغيرها ، ومع ذلك فالقاضي مكلف بأن يتأكد من صحة ما يدعيه المضطر المسافر وله أن يكشف بوسائله الخاصة عن صحة ادعائه وقد اتفق الفقهاء[99] على أن السفر المشروع لطلب الرزق أو العلم أو الجهاد تباح فيه الضرورة وللمسافر أن يأتي المحرم إذا لم يجد غيره حفاظا عن نفسه.

رابعا– ان لا يقبل في دار الإسلام العذر بجهل الأحكام:

لا يعد الجهل عذرا ولا شبهة مسقطة للحدود إذا ادعاه شخص نشأ بين المسلمين في بلاد الإسلام أين تشتهر الأحكام الشرعية والخطاب صار متيسر الإصابة بالاشتهار، فيمكنه السؤال عن أحكام الإسلام وترك السؤال والطلب يعد تقصيرا منه قال الله ﷻ: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾[100].

فتوفر العلماء في دار الإسلام الذين يعلمون الحلال والحرام ، وإمكان سؤالهم واستفسارهم عن أمور الشرع يجعل مدعي الجهل كاذبا في دعواه.

«ففرض العامي الذي لا يشتغل باستنباط الأحكام من أصولها لعدم أهليته فيما لا يعلمه من أمر دينه ويحتاج إليه أن يقصد أعلم من في زمانه ، وبلده فيسأله عن نازلته فيمتثل فيها فتواه، وعليه الاجتهاد في أعلم أهل وقته بالبحث عنه»[101].

فلو أخذنا بدعوى الجاهل واعتبرنا الجهل شبهة دارئة للحد ، على شخص نشأ بين المسلمين في دار الإسلام ، للجأ الناس الذين يرتكبون الجرائم إلى الاعتذار بالجهل وعدم معرفتهم الأحكام الشرعية وهذا يؤدي الى تعطيل الأحكام والحدود، فلا يقبل في دار الإسلام العذر بجهل الإحكام.

خامسا- انتشار الجهل وصعوبة السؤال:

فقد يكون الجهل عذرا إذا ارتكب شخص جريمة تقتضي حدا ، وكان يعيش ببادية بعيدة جدا عن المسلمين وعن العلماء الذين يعلمونه أحكام الشرع والفروع الفقهية أو يعجز على طلب العلم الشرعي ، أو يصعب عليه السؤال، والبحث لبعده عن المسلمين . وصعوبة السؤال، وانتشار الجهل في بلده، أو مجتمعه الذي يعيش فيه، روي حذيفة بن اليمان مرفوعا: «يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب حتى لا يدري صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة وليسري على كتاب الله - عز وجل - في ليلة فلا يبقي في الأرض آية. وتبقي طوائف من الناس- الشيخ الكبير والعجوز - يقولون: أدركنا آباءنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فنحن نقولها» فقيل لحذيفة: ما تغني عنهم لا إله إلا الله وهم لا يدرون لا صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة؟ فأعرض عنه حذيفة ثم ردها ثلاثا كل ذلك يعرض عنه حذيفة. ثم أقبل في الثالثة فقال: «تنجيهم من النار، تنجيهم من النار، تنجيهم من النار»[102].

الحديث ظاهر في العذر بالجهل ، وأنه شبهة ، خاصة عندما يرفع العلم ويفشو الجهل ولا يجد الناس من يسألون ولا من يعلهم أمور دينهم.

قال ابن القيم- رحمه الله-: «إن العذاب يستحق لسببين : أحدهما الإعراض عن الحجة وعدم إرادتها والعمل بها وبموجبها، والثاني: العناد لها بعد قيامها وترك إرادة موجبها ، فالأول كفر إعراض ، والثاني كفر عناد ، وأما كفر الجهل مع قيام الحجة وعدم التمكن من معرفتها فهذا الذي نفى الله التعذيب عنه حتى تقوم حجة الرسل»[103].

والشخص الذي يعيش في بادية بعيدة عن العلماء والمسلمين ويصعب طلب العلم عليه، فلا يكون معرضاً ولا معانداً.

سادسا- عدم العلم باللغة العربية التي يترتب عليها معرفة الأحكام الشرعية:

فقد يرى علماء الأصول أن معرفة اللغة العربية شرط من شروط الاجتهاد حتى يتمكن المجتهد من معرفة الأوجه المختلفة للأدلة الشرعية والوقوف عليها ليستنبط أحكاما جديدة، ولكن تعلم العربية ليس مقصورا على المجتهد فقط ، بل كذلك الشخص الذي ليس عربياً، وأسلم فإنه لا يستطيع تعلم أحكام الإسلام بدون معرفة اللغة العربية ، وقد يكون جهله بأحكام الشرع بسبب عدم معرفته اللغة العربية شبهة قوية تدرأ عنه الحد خاصة إذا لم يجد كتبا مترجمة تبين له أحكام الشرع.

«يرى الأصوليون أن من لا يعرفون اللغة العربية ، ولا يستطيعوا فهم أدلة التكليف الشرعية كاليابانيين وغيرهم لا يتم تكليفهم حتى يستطيعون الفهم إما بتعليم العربية أو ترجمة الأدلة إلى لغاتهم أو مسلم يفهمهم»[104].

فادعاء مسلم غير عربي الجهل أمام القاضي ، دفاعا عن نفسه حتى يسقط عنه الحد يعتبر شبهة قوية تدرأ عنه الحد.

وقد روي «ان رجلا كانت له جارية قد صامت وصلت وهي أعجمية لم تفقه أي جاهلة جهلا مطبقا ، فلم يرعه إلا حملها وكانت ثيباً ، فذهب إلى عمر بن الخطاب فزعا فحدثه فقال: أنت الرجل لا تأتي بخير، فأرسل إليها عمر، فسألها قائلا: أحبلت؟ قالت: نعم من مرعوش بدرهمين. فصادف عنده عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف ﷺ فقال: أشيروا علي وكان عثمان جالسا فاضطجع، فقال علي وعبد الرحمن: قد وقع

عليها الحد فقال: أشر عليّ يا عثمان : قال: قد أشار عليك أخو نك، فقال: أشر علي أنت ، فقال عثمان: أراها تستهل به كأنها لا تعرفه فليس الحد إلا على من علمه ، فأمر بها عمر فجلدت مائة جلدة ثم غربها وقال : صدقت والذي نفسي بيده وما الحد إلا على من علمه»[105].

لقد كاد الخليفة عمر ﷺ أن يرجم الجارية بإقرارها لولا أن درأ عنها الحد لعدم علمها بإشارة عثمان ، وقد يكون جهلها وهي التي تعيش في مجتمع مسلم مليء بالصحابة والعلماء يعود إلى كونها أعجمية لم تتمكن من فهم الأحكام الشرعية لأنها لا تعرف اللغة العربية.

سابعا- ألا يتعلق الجهل بحقوق الناس:

فلا يعتبر الجهل شبهة تدرأ الحدود إذا تعلق الأمر بحقوق الناس حتى لا تضيع، ويتعدى الناس على بعضهم البعض وتنتشر المظالم وهذا ما لا يرضياه الشارع الحكيم ، فالجاهل مخاطب ومكلف بضمان ما أتلفه من الأموال ودفع الديات وغيرها ، فإن الجاهل غير مؤاخذ إلا فيما يتعلق بحقوق الناس، فالقاعدة أنه لا يعذر أحد بجهله حفاظاً على حقوق الناس فإن الضمان يجب عليه فيما أتلف من الأموال استهلكه بغير حق ، فعليه متى لم أن يرده إلى صاحبه إن أمكن وأن لا يصر على ما فعل وهو يعلم[106].

ثامنا- من ضوابط الشبهة شبهة الملك:

فليس كل من يدعي الملك فيقول: هذا ملكي أخذته ولم أسرقه، وهذه جاريتي حلال عليّ يصدق في دعواه.

قال ابن القيم : «وكذلك الحيلة على إسقاط حد السرقة يقول السارق : هذا ملكي ، وهذه داري وصاحبها عبدي من الحيل التي هي إلى المضحكة والسخرية والاستهزاء بها أقرب منها إلى الشرع ... فكيف يظن بالله وشرعه ظن السوء ، أنه شرع لهم الحق بالباطل الذي يقطع كل أحد ببطلانه ومتى كان البهتان والوقاحة والمجاهرة بالزور والكذب مقبولا في دين من الأديان أو شريعة من الشرائع أو سياسة أحد من الناس؟ ومن له مسكة من عقل ، وان بلي بالسرقة فإنه لا يرضى لنفسه بدعوى هذا البهتان والزور . ويالله ويا للعقول أيعجز سارق قط عن التكلم بهذا البهتان ويتخلص من قطع اليد، فما معنى شرع قطع يد السارق ثم

إسقاطه بهذا الزور والبهتان»[107]. حقيقة ليس كل من مثل أمام القاضي ، وثبت أنه سرق ، أو زنا يستطيع أن يتخلص من الحد ، بادعاء الملك فكان لشبهة الملك ضابط الابوة والقرابة وصلة الدموية التي تجمع افراد العائلة الواحدة حيث ترتفع بينهم التكلفة وينعدم الحرز ، فيمد احدهم الاخذ مال الاخر فكان شبهة ملك بينهم فلا يحد بسرقة.

تاسعا- ان دعوى الاستحقاق ضابط من ضوابط الشبهة:

فقد يكون من أخذ مالا أو وطئ جارية غير قاصد لفعل محرم، بل مارس حقه ولم يكن متعديا ، فالمجاهد الذي يأخذ مالا من الغنيمة قبل أن تقسم ، أو يطأ جارية من مغنمه قبل أن يعرف إن كانت له أو لا؟ لا يقع عليه العقاب الذي يقع على غيره ، لأنه غير متعدّ وله شبهة ملك، ومظنة ذلك الاستحقاق.

«فعن علي بن أبي طالب ﷺ أتي برجل سرق من الغنيمة مغفرا [108] فلم يقطعه وقال: إن له فيه نصيب»[109].

عاشرا- ان اختلاف الفقهاء حول كون العقد صحيحا أو فاسدا ضابط من ضوابط الشبهة:

فإنّ اختلاف الفقهاء حول صحة العقد وفساده كأن يصحح عالم عقدا ويجعله الآخر فاسدا، من شأنه أن يورث شبهة تدرأ الحد عن الفاعل . فقد يدعي من حكم القاضي عليه بالعقوبة أنه ليس قاصدا لارتكاب الحرام، بل تزوج على المذهب الحنفي الذي لا يبطل الزواج بدون ولي، أو أنه أجرى العقد على المذهب المالكي الذي لا يشترط حضور الشهود يوم العقد، فالقاضي إذن لا يستطيع أن يحرم هذا الفعل، أن الفاعل قلد عالما ولم يخرج من دائرة الشرع، وان كان هذا الحكم الذي طبقه ليس راجحا ، فالاختلاف إذن يورث شبهة قوية تدرأ الحد ولا يجب الحد بالوطء في نكاح مختلف فيه ، كنكاح المتعة ، والشغار ، والتحليل والنكاح بدون ولي، ولا شهود ونكاح الأخت في عدة أختها من طلاق بائن ونكاح الخامسة في عدة الرابعة البائن. وهذا قول أكثر أهل العلم لأن الاختلاف في إباحة الوطء فيه شبهة والحدود تدرأ بالشبهات[110].

أحدى عشر- هناك ضابط اخر الا وهو ضابط الاكراه وهو ان يفعل الشخص الذي فيه حدا مكره وضابط هذا أن يتحقق المكره أو يغلب على ظنه أن ما توعد به ، من عقاب كقتل، أو إتلاف عضو أو ضرب، أو أخذ مال، سيتحقق إذا لم يرتكب حدا من الحدود ، ويكون ذلك في أكثر ظنه، وأن يقع من المكرَه فعل ما أكره عليه تحت تأثير خوفه من المكره (111)، هنا يكون الإكراه شبهة درء للحد.

الخاتمة

من خلال البحث عن الشبهات واقسامها عند الفقهاء نستخلص النتائج التالية:

1 -إن فقهاء المذاهب الأربعة- رحمهم الله تعالى- متفقون على ان كل فعل يوجب الحد سواء كان حد الزنا، أو القذف، أو السرقة، أو شرب الخمر ، أو غيرها، ولكن صادف ذلك الفعل شبهة المحل أو شبهة الملك أو شبهة الجهة ، فلا حد على مرتكب ذلك الفعل.

2 -هناك اتفاق بين الفقهاء على بعض الشبهات مثل شبهة المحل وشبهة الفعل، الا ان الإمام ابو حنيفة خالفهم بقوله بشبهة العقد.

3 -غالبية الشبهات التي ذكرها الفقهاء شبهات تتعلق بحدي الزنا والسرقة ، مع العلم ان جميع الحدود تدرأ بالشبهات(112).

4 -الهدف من العقوبات حماية حقوق الأفراد والمجتمعات ، وليس التشفي والانتقام من المتهمين بدليل حرص الشارع الحكيم على درء الحد بالشبهات ، ووضع الشروط التي تجعل تطبيق الحدود على نطاق محدود، ولكنه كاف للردع والزجر.

5 -الشبهة إذا كانت قوية تسقط العقوبة بالكلية عن المتهم وتنفي عن الفعل صفة الإجرام وإلا فإن الفعل يبقى مجرما ولكن تتحول العقوبة الحدية إلى عقوبة تعزيرية.

وفي الختام أقول هذا جهد المقل فإن كنت أصبت فمن الله تعالى ، وإن كان غير ذلك فمن نفسي ومن الشيطان.

والله أسأل أن يكون جهدي وعملي خالصا لوجهه الكريم ومتقبلاً عنده إنه حسبي ونعم الوكيل.

الهوامش

(1) سورة البقرة: الآية 286.

(2) ينظر: الأفعال 274/2، العين 23/7.

(3) ينظر: الضوابط الأصولية في السياسة الشرعية المعاصرة ص26- 34.

(4) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 886/2.

(5) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص166.

(6) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي 11/1.

(7) ينظر: لسان العرب 504/13 مادة شبهة، المصباح المنير 13/ 324.

(8) ينظر: الأشباه والنظائر ص127، الهداية شرح بداية المبتدى 102/2، بدائع الصنائع 7/ 36.

(9) ينظر: أحكام السرقة في الشريعة الإسلامية والقانون، للدكتور احمد الكبيسي ص282.

(10) ينظر: التعريفات ص72، أنيس الفقهاء ص281.

(11) ينظر: المنثور في القواعد 6/2، حاشية المواهب السنية 134/2.

(12) التشريع الجنائي 1/ 209.

(13) ينظر: المغني 10/ 153.

(14) العقوبة ص199.

(15) وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية 756/2.

(16) ينظر: لسان العرب 1/ 71 مادة درء.

(17) سورة النور: الآية 8.

(18) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن 9/ 274.

(19) سورة الرعد: الآية 22.

(20) ينظر: الجامع لأحكام القرآن 9/ 310-311.

(21) ينظر: الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية 2/ 135.

(22) ينظر: لسان العرب 3/ 40 مادة حد.

[23] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 7/ 33، رد المحتار على الدر المختار 140/3.

[24] الثمر لداني في تقريب المعاني ص568.

[25] مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج 4/ 55.

[26] الروض المربع بشرح زاد المستنقيع ص 444، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام لمبجل أحمد بن حنبل 10/ 105.

[27] ينظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص16.

[28] سورة البقرة: الآية 179.

[29] سورة البقرة: الآية 187.

[30] ينظر: بدائع الصنائع 7/ 34، الهداية 100/2، المبسوط للسرخسي 9/ 38، شرح فتح القدير 5/ 249، شرح العناية على الهداية 5/ 249.

[31] ينظر : التاج والإكليل لمختصر خليل، هامش مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 293/6، أوجز المسالك إلى موطأ مالك 3/ 324، 453/4، القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة الكبرى، للإمام مالك برواية سحنون عن عبد الرحمن بن قاسم ص879.

[32] ينظر : الأشباه والنظائر ص 122، قواعد الأحكام في مصالح الأنام 1/ 37، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج 7/ 425.

[33] ينظر: المبدع في شرح المقنع 9/ 70، المغني 10/ 155، الروض المربع بشرح زاد المستنقع ص446.

[34] شرح فتح القدير 5/ 249.

[35] الإجماع 1/ 113.

[36] سنن الترمذي ، ط2، كتاب أبواب الحدود ، باب ما جاء في درء الحدود ، حديث رقم 1447.

[37] المذيل المغني على الدارقطني (مطبوع بذيل سنن الدار قطني) 3/ 84، السنن الكبرى، كتاب الحدود ، باب ما ج اء في درء الحدود بالشبهات ، 8/ 238. ضعّف البيهقي هذه الرواية لأن فيها المختار بن نافع، قال البخاري والنسائي : منكر الحديث . (تهذيب

التهذيب 10/ 169)، ولكن المناوي حسّن هذه الرواية في فيض القدير . (فيض القدير 1/ 291).

(38) سنن ابن ماجة، كتاب الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الشبهات 2/ 850 حديث رقم 2545. هذه الرواية فيها إبراهيم بن الفضل، قال عنه البخاري : منكر الحديث . (تهذيب التهذيب 1/ 150).

(39) ينظر: سبل السلام 188/1.

(40) أذلقته: أصابته بحدها وبلغت منه الجهد. فتح الباري 15/ 135.

(41) الحرة : موقع ذو حجارة سود ظ اهر المدينة . تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي 693/4.

(42) صحيح البخاري 268/13، صحيح مسلم 116/5.

(43) ينظر: فتح الباري 15/ 136.

(44) صحيح البخاري، كتاب المحاربين، باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت، حديث 6/ 2501.

(45) سنن أبي داود 134/4.

(46) ينظر: بذل المجهود في حل أبي داود، كتاب الحدود ، باب في التلقين في الحد 17/ 222.

(47) المصنف في الأحاديث والآثار 9/ 566. ورواه أبو محمد بن حزم في كتاب الإيصال من حديث عمر موقوفا بإسناد صحيح. (ينظر: تلخيص الحبير 56/4).

(48) سنن البيهقي الكبرى ، كتاب الحدود ، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات 8/ 238، موقوف صحيح الدار قطني. سنن الدار قطني، كتاب الحدود والديات وغيره 3/ 84.

(49) سنن البيهقي الكبرى ، كتاب الحدود ، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات 8/ 238. قال البيهقي : وأصح الروايات فيه عن الصحابة رواية ابن مسعود، الدارقطني ، سنن الدارقطني 3/ 84. ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار 9/ 566.

(50) ينظر: تحفة الأحوذي 690/4، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار 7/ 117.

(51) نيل الأوطار 7/ 155.

(52) سنن البيهقي الكبرى، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات 8/ 239.

(53) ينظر: شرح فتح القدير 5/ 249، الإجماع 1/ 113.

(54) ينظر: القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير 1/ 673.

(55) ينظر : بدائع الصنائع 7/ 36، البحر الرائق 19/5، التشريع الجنائي 1/ 213، غمز عيون البصائر شرح الاشتباه والنظائر لابن نجيم 1/ 379، رد المحتار على الدر المختار 3/ 150.

(56) ينظر: شرح فتح القدير 5/ 249، رد المحتار على الدر المختار 3/ 152.

(57) شرح فتع القدير 5/ 250، العناية 5/ 250 (مطبوع مع شرح فتح القدير).

(58) حاشية ابن عابدين 21/4.

(59) للامام كمال الدين محمد بن محمود البابرتي 4/ 142.

(60) الهداية 4/ 142، ينظر : شرح فتح القدير 142/4، حاشية ابن عابدين 21/4، بدائع الصنائع 155/9.

(61) ينظر: رد المحتار على الدر المختار 3/ 150.

(62) رد المحتار على الدر المختار 3/ 150، شرح فتح القدير 5/ 250.

(63) صحيح ابن حبان 142/2، سنن أبي داود 3/ 289، سنن البيهقي الكبرى 480/7. حديث أنت ومالك لأبيك رواه أبو حاتم بن حبان في صحيحه من رواية عائشة وصححه عبد الحق أيضا ورواه ابن ماجه من رواية جابر قال البزار صحيح وقال أبو محمد المنذري إسناده ثقات وله سبعة طرق موضحة في الأصل وأصحها ما اقتصرنا عليه . خلاصة البدر المنير 2/ 203.

(64) ينظر: شرح فتح القدير 4/ 142.

(65) ينظر: شرح فتح القدير 5/ 252.

(66) المصدر السابق.

(67) شرح فتح القدير 142/4.

(68) ينظر: الأشباه والنظائر ص 128.

(69) بدائع الصنائع 155/9.

(70) سورة الروم: الاية 21.

(71) بدائع الصنائع 7/ 35، البحر الرائق 5/ 25.

(72) ينظر: شرح فتح القدير 142/4، المغني 10/ 154.

(73) سورة النساء: الآية 24.

(74) شرح فتح القدير 5/ 261، البحر الرائق 5/ 26، رد المحتار على الدر المختار 153/3، المغني 10/ 155.

(75) ينظر: أنوار الفروق 172/4– 173.

(76) ينظر : أنوار البروق في أنواء الفروق 172/4، تهذيب المفروق والقواعد السنيـة في الأسرار الفقهية 202/4، (مطبوع مع الفروق)، ترتيب الفروق واختصارها ص393.

(77) المصدر نفسه.

(78) باب درء الحدود بالشبهات، ينظر: بداية المجتهد 325/2.

(79) بداية المجتهد 2/ 325، وينظر : الفروق 4/ 172، الشرح الكبير 315/4، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 4/ 314– 315، مواهب الجليل 6/ 292، التاج والإكليل 292/6.

(80) التاج والإكليل 6/ 292.

(81) ابو اسحاق الشيرازي 2/ 343.

(82) ينظر: الأم 7/ 169– 170، المهذب 343/2.

(83) سبق الحديث تخريجه ص11.

(84) محمد الحوت البيروتي 4/ 126، 127.

(85) المهذب 2/ 360.

(86) ينظر: الأشباه والنظائر ص123.

(87) أسنى المطالب 4/ 126– 127، وينظر: الأم 6/ 144، المهذب 2/ 343– 344.

(88) شرح منتهى الإرادات 3/ 346.

(89) المصدر نفسه.

(90) شرح منتهى الإرادات 3/ 347.

(91) المغني 151/10.

(92) سبق تخريجه ص11.

(93) سنن أبي داود 278/3، سنن ابن ماجه 826/2، سنن البيهقي الكبرى 150/6.

(94) الهداية شرح البداية 104/4.

(95) الإنصاف 256/10.

(96) شرح الخرشي 94/8.

(97) مغني المحتاج 471/5.

(98) المحلى 8/ 330.

(99) ينظر : المحلى 770/8، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي 2/ 265، كشف الأسرار 4/ 780، المجموع 9/ 227، المغني 9/ 416.

(100) سورة النحل: الآية 43.

(101) الجامع لأحكام القران 212/2.

(102) أخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن باب ذهاب القرآن والعلم مج 2– 1344/4– 1745، المستدرك، للحاكم، باب الفتن والملاحم 4/ 477، وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(103) طريق الهجرتين وباب السعادتين ص412.

(104) أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف ص175.

(105) أخرجه عبد الرزاق 7/ 404 رقم 17645، السنن الكبرى للبيهقي ، كتاب الحدود، 278/8.

(106) المحلى 107/11، الأشباه والنظائر ص 166، كشف الإسرار 343/4، كشف القناع 14/6.

(107) أعلام الموقعين 257/3.

(108) والمغفر هو (بكسر الميم) زرد ينسج على قدر الرأس يلبس تحت القلنسوة . الجامع لأحكام القران 6/ 169.

(109) المحلى 11/ 328، مصنف ابن أبي شبة 6/ 523.

(110) ينظر: المغني، 221/4، حاشية الدسوقي 4/ 287، نهاية المحتاج 425/7.

(111) ينظر : البدائع 7/ 176، منتهى الإرادات 2/ 248، جامع لأحكام القرآن 22/4، المحلى 8/ 330.

(112) ينظر: المغني 10/ 155، الروض المربع بشرح زاد المستنقع ص446.

المصادر

بعد القرآن الكريم

1. أحكام السرقة في الشريعة الإسلامية والقانون ، احمد الكبيسي ، دار الكتاب الجامعي ، العين- الامارات، 1423هـ/ 2003م، الطبعة: الأولى.
2. أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب ، الإمام الشيخ محمد بن درويش بن محمد الحوت البيروتي الشافعي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1418هـ / 1997م، الطبعة : الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
3. أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، القاهرة، 1398هـ/ 1978م، الطبعة: الثانية عشرة.
4. إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار الجيل، بيروت، 1973م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
5. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ، دار المعرفة، بيروت، 1395هـ/ 1975م، الطبعة: الثانية، تحقيق: محمد حامد الفقي.
6. الإجماع ، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، 1402هـ، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د.فؤاد عبد المنعم أحمد.
7. الأشباه والنظائر ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1403هـ، الطبعة: الأولى.
8. الأشباه والنظائر للإمام تاج الدين السبكى ، دار الكتب العلمية ، 1411هـ / 1991م، الطبعة: الأولى.

9. الأفعال، أبو القاسم علي بن جعفر السعدي ، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ/ 1983م، الطبعة: الأولى.

10. الأم، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله ، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ، الطبعة: الثانية.

11. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي، دار الوفاء، جدة، 1406هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: د.أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي.

12. الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1418هـ/ 1998م، الطبعة: الأولى ، تحقيق: خليل المنصور.

13. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

14. أوجز المسالك إلى موطأ مالك، الكاندهلوي، محمد زكريا، بيروت، دار الفكر، 1419هـ/ 1989م.

15. البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، زين الدين ابن نجيم الحنفي ، دار المعرفة، بيروت، الطبعة: الثانية.

16. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، علاء الدين الكاساني ، دار الكتاب العربي ، بيروت، 1982م، الطبعة: الثانية.

17. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد ، دار الفكر، بيروت.

18. بذل المجهود في حل أبي داوود ، السهارنفوري ، خليل أحمد ، تعليق محمد زكريا الكاندهلوي، دار الكتب العلمية، بيروت.

19. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني ، دار الكتاب العربي ، بيروت، 1405هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

20. التاج والإكليل لمختصر خليل ، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله ، دار الفكر، بيروت، 1398هـ، الطبعة: الثانية.
21. تهذيب التهذيب ، أحمد بن علي بـن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ، دار الفكر، بيروت، 1404هـ/ 1984م، الطبعة: الأولى.
22. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، المباركفوري، أبو العلى محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، 1385هـ/ 1965م، الطبعة: الثانية، ضبطه وراجع أصوله : عبد الرحمن محمد عثمان.
23. التشريع الجنا ئي الاسلامي ، عبد القادرعودة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1403هـ / 1983م، الطبعة: الرابعة.
24. تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير ، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني ، المدينة المنورة ، 1384هـ / 1964م، تحقيق : السيد عبدالله هاشم اليماني المدني.
25. ترتيب الفروق واختص ارها، البقوري ، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم ، دار ابن حزم ، بيروت، 1425هـ/ 2005م، الطبعة: الأولى.
26. الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، صالح عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت.
27. جامع البيان في تأويل القرآن ، الطبري، محمد بن جرير ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ/ 1992م، الطبعة: الأولى.
28. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، دار إحياء التراث، بيروت، 1382هـ/1952م، الطبعة: الثانية.
29. الجامع الصحيح المختصر ، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي ، دار ابن كثير , اليمامة ، بيروت ، 1407هـ/ 1987م، الطبعة : الثالثة ، تحقيق : د.مصطفى ديب البغا.
30. الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

31. حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ، ابن عابدين ، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1421هـ/ 2000م.

32. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، محمد عرفه الدسوقي ، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد عليش.

33. الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 1390هـ.

34. سبل السلام ، محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني (المتوفى: 1182هـ)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1379هـ/ 1960م، الطبعة: الرابعة.

35. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني ، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

36. سنن أبي داود ، أبو داوود، سليمان بن الأشعث السجستاني ، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه المحدث: محمد ناصر الدين ، اعتنى به : أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، 1408هـ/ 1988م، الطبعة: الثانية.

37. سنن الدارقطني ، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي ، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ/ 1966م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.

38. السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ، دار المعرفة.

39. شرح العناية على الهداية، للامام كمال الدين محمد بن محمود البابرتي، وهي من الصدر الاول من هامش شرح فتح القدير.

40. شرح الخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي، دار الفكر، بيروت.

41. شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى ، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، عالم الكتب، بيروت، 1996م، الطبعة: الثانية.

42. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي ، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/ 1993م، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

43. الضوابط الاصولية للسياسة الشرعية في العصر الحديث ، مثنى حارث الزوبعي ، جامعة بغداد، كلية العلوم الاسلامية، 2000م.
44. طريق الهجرتين وباب السعادتين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار ابن القيم، الدمام، 1414هـ/ 1994م، الطبعة: الثانية، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر.
45. كتاب العين 8 مجلدات ، الخليل بن أحمد الفراهيدي ، دار ومكتبة الهلال ، تحقيق : د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي.
46. العقوبة، محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي، بيروت.
47. غمز عيون البصائر شرح الاشتباه لابن نجيم ، الحموي، أحمد بن محمد ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/ 1985م، الطبعة: الأولى.
48. فتح الباري شرح صحيح البخاري ، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب
49. فيض القدير شرح الجامع الصغير ، عبد الرؤوف المناوي ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر، 1356هـ، الطبعة: الأولى.
50. الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية، محمد علي حسين، (مطبوع مع الفروق).
51. القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير ، عبد الرحمن بن صالح ، د.س، الطبعة : الاولى.
52. قواعد الأحكام في مصالح الأنام ج 1–2، أبي محمد عز الدين السلمي ، دار الكتب العلمية، بيروت.
53. القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة الكبرى للامام مالك برواية سحنون عن عبد الرحمن بن قاسم ، أحسن زقور ، دار التراث ناشرون، الجزائر، دار ابن حزم ، بيروت، 1426هـ/2005م، الطبعة: الاولى.
54. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1997م، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر.

55. كشاف القناع عن متن الإقناع ، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، دار الفكر ، بيروت، 1402هـ، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال.

56. كشاف اصطلاحات الفنون ، محمد علي الفاروقي التهانوي ، مكتبة لبنان ، 1996م، الطبعة: الأولى.

57. لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري ، دار صادر ، بيروت ، الطبعة: الأولى.

58. المبدع في شرح المقنع ، إبراهيم بن محمد بن عبد ا لله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق ، المكتب الإسلامي، بيروت، 1400هـ.

59. المجموع، الامام النووي، دار الفكر، بيروت، 1997م.

60. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1411هـ/ 1990م، الطبعة : الأولى ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا.

61. المصنف ، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، 1403هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

62. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

63. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: كمال يوسف الحوت.

64. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ، محمد الخطيب الشربيني ، دار الفكر ، بيروت.

65. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، الطبعة: الأولى.

66. منار السبيل في شرح الدليل ، إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان ، مكتبة المعارف ، الرياض، 1405هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: عصام القلعجي.

67. المنثور في القواعد ، ابو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي ، تحقيق حسن محمد حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2000م، الطبعة: الاولى.

68. المهذب في فقه الإمام الشافعي ، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق ، دار الفكر ، بيروت.

69. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير ، دار الفكر للطباعة ، بيروت ، 1404هـ/ 1984م.

70. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ، الطبعة: الأخيرة.

71. الهداية شرح بداية المبتدي ، أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغياني، المكتبة الإسلامية.

72. وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية ، الزحيلي ، محمد ، مكتبة دار البيان ، دمشق ، مكتبة دار البيان ، بيروت ، 1414هـ / 1994م، الطبعة: الثانية.

أحكام الخال في الفقه الإسلامي

د. محمد محمود سلمان

كلية الشريعة/ قسم الفقه

المقدمة

إن الحمدَ للهِ نحمده، ونستعينهُ ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، ومن يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، واشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسولهُ صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً.

أمَّا بعد:

انطلاقا من كون الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع فقد جاءت عامة وشاملة، وعليه نظمت جميع شؤون الحياة، ما يخص منها الفرد والمجتمع، وفي كل ناحية من نواحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأسرية، وحددت الروابط النسبية وروابط المصاهرة الروابط العقائدية.

فالأب له حقوق على الأبناء وعليه واجبات وكذلك الأبناء ، والزوجة أيضاً لها حقوق وعليها واجبات مع زوجها ، والأخوة وسائر الأ قارب، أمر الإسلام بصلة الرحم والحرص على الروابط الأسرية التي تربط بعضهم ببعض وحمايتها من الخصومات والمنازعات.

وقد اخترنا البحث في أحكام واحدة من تلك الروابط وهي الرابطة بين الخال وغيره من ذوي قرابته والتي تركزت بين الخال وأبناء أخته ، لمعرفة موقع الخال بين ذوي الأرحام، وما له وما عليه، فالخال من ذوي الأرحام، وهو من الأقارب الذين لا فرض لهم ولا تعصيب.

ومن الأسباب التي دعتني إلى اختيار هذا الموضوع اختلاف الأعراف والعادات في هذه العلاقة.

فإذا وازنا هذه العلاقة مع علاقة العم نجد إنه في بعض المناطق يقدم الخال على العم لكون شفقته أكثر من شفقة العم في حين أنه في مناطق أخرى يكون العكس.

وعليه قسمت البحث بعد بيان مفهوم الخال إلى ستة مطالب وعلى النحو الآتي:

المطلب الأول: محرمية الخال.

المطلب الثاني: ولاية الخال.

المطلب الثالث: حضانة الخال.

المطلب الرابع: نفقة الخال.

المطلب الخامس: توريث الخال.

المطلب السادس: وصية الخال.

وكان منهجي في هذا البحث ذكر أقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، واعتمدت على أمّات الكتب مراعياً قواعد البحث العلمية من توفيق وترجمة للأعلام والمصادر.

وأسأل الله العون والتوفيق والسداد إنه نعم المولى ونعم النصير.

تمهيد:

قبل البدء ببيان أحكام الخال في الفقه الإسلامي لابد من بيان معنى الخال لغة واصطلاحاً والألفاظ ذات الصلة.

المسألة الأولى- تعريف الخال

الخال لغة: الخال من النسب هو أخو الأم وإن علت ، يقال: خال بين ا لخؤولة، وبيني وبين فلان خؤولة ويقال: أخول الرجل، ورجلُ مُعِمّ مخولُ: أي كريم الأعمام والأخوال، وتخول خالاً وتعمم عماً إذا اتخذ عماً أو خالاً ، وخولتني المرأة: أي دعتني خالها، وجمعهُ أخوال، وجمع الخالة خالات[1].

وهناك معان كثيرة عن الخالُ نظمها الشعراء في مخاطبتهم من هذه المعاني:

تأتي لفظة الخالُ هي الشامة في الجسد والجمع شامات.

وتأتي لفظة الخال بمعنى ثوب من ثياب الجُهال وقد خال الرجل فهو خائل، ومنه المختال والخيلاء، وجمع.

وتأتي لفظة الخالُ بمعنى الغيم، وقد أخالت السحابُ وأخيلت وخايلت إذا كانت تُرجى المطر، وتخيلت السماء أي تغيمت وتهيأت للمطر[2].

وتأتي لفظة الخالُ بمعنى صاحب الشيء، يقال: من خالُ هذا الفرس؟ أي من صاحبهُ؟ ويقال: أنا خال هذا الفرس أي صاحبها، هو من خالهُ يخوله إذا قام بأمرهِ وساسهُ، والخالُ: لجامُ الفرس[3].

وتأتي لفظة الخالُ بمعنى: الفحل الأسود من الإبل يقال: أنا خال هذا الفرس أي صاحبها[4].

والخالُ في الاصطلاح: لم أجد في كتب الفقه تعريفاً مستقلاً عن معنى الخال، ومن المعلوم أن الخال أخو الأم وهو لا يخرج عن المعنى اللغوي.

المسألة الثانية- الألفاظ ذات الصلة

منها- العم وهو أخو الأب، أو أخو الجد وأن علا، وجمعه أعمام وعُمُوم وعُمُومة والمصدر العمومة، يقال: أعم الرجل، إذا كرم أعمامه، ويقال: ورجل معم مخول إذا كان كريم الأعمام والأخوال[5].

المطلب الأول
محرمية الخال

المحرم في اللغة : المَحرَم ذات الرَّحم في القرابة التي لا يَحلُ تزوجها لرحمه وقرابته،والجمع محارم. يقال: هو ذو محرم منها[6].

وفي الاص طلاح: المحرم هو من لا يجوز له مُناكحتها على التأبيد بقرابة، أو رضاع، أو مصاهرة، لوجود المعنيين[7].

وسبب المحرمية إما قرابة النسب، أو الرضاع، أو المصاهرة من أسباب تحريم النكاح، ويحرم على الرجل من أقاربه الذين ذكرهم الله تعالى في قوله جل وعلا :﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾ ﴾[8].

وعليه فلا خلاف بين الفقهاء بأن الخال قريب محرم، ولا يجوز له نكاح ابنة أختهِ للنص المذكور[9].

وعليه يمكن تقسيم هذا المطلب إلى ثلاثة فروع فقهية منها:

الفرع الأول: لمس المَحرَم وأثره على الوضوء.

الفرع الثاني: نظر الخال.

الفرع الثالث: السفر مع الخال.

الفرع الأول لمس المَحرَم وأثره على الوضوء

أختلف الفقهاء في انتقاض الوضوء بلمس المَحرَم للمرأة على مذهبين:

المذهب الأول: لا يُنقض الوضوء بلمس المَحرَم للمرأة وهو ما ذهب إليه الحنفية، والحنابلة، والمالكية في المشهور، وهو قول للشافعية، والزيدية[10].

واستدلوا بما يأتي:

أ - روي عن عائشة ﵂ «إن النبي ﷺ قبل امرأةً من نسائه وخرج إلى الصلاة، ولم يتوضأ»[11].

ب -روي عن عائشة ﵂ قالت: «فقد النبي ﷺ ذات ليلة فجعلت أطلبه بيدي فوقعت يدي على قدميه وهما منصوبتان وهو ساجد»[12].

ت -روي عن ابن عباس ﵄ قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قدم من سفر قَبّل أبنته فاطمة»[13].

وجه الدلالة: من الأحاديث: هذه الأحاديث تدل دلالة واضحة على أن اللمس باليد لا ينقض الوضوء إذا كان ذو رحم مَحرَم، بشرط أن يكون من غير شهوة.

المذهب الثاني : ينقض الوضوء بلمس المحَرم مطلقاً وهو أحد قولين الشافعية، وهو قول المالكية والظاهرية[14].

حجتهم في ذلك قول الله عز وجل:﴿ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾[15].

الترجيح : الذي يبدو لي رجحانه هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول لأن اللمس باليد لا ينقض الوضوء إذا كان ذو رحم مَحرَم، مشروط بعدم اللمس بشهوة.

الفرع الثاني: النظر إلى المحرم

أباح الفقهاء نظر الرجل إلى مواضع الزينة من المحرم مستدلين بما يأتي : قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَاۖ وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوۡ ءَابَآئِهِنَّ أَوۡ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوۡ

﴿أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِيٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِيٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُواْ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾﴾[16].

إلاّ أنهم اختلفوا في نظر الرجال إلى النساء ما لم يكن بشهوة وهناك ثلاثة أراءٍ:

الرأي الأول : جواز النظر إلى جميع بدن المرأة، عدا ما بين السرة والركبة وهو رأي الشافعية، وهو قول القاضي[17] من الحنابلة، والإمامية[18].

قال ابن قدامه[19]: ويجوز للرجل إن ينظر من ذوات محارمه إلى ما يظهر غالباً كالرقبة والرأس والقدمين ونحو ذلك، وليس له النظر إلى ما يستر غالباً كالصدر والظهر ونحوهما[20].

الرأي الثاني: جواز النظر إلى الذراعين والشعر وما فوق النحر وأطراف القدمين، فلا يجوز النظر إلى الصدر والظهر والثدي وهو قول عند المالكية والزيدية[21].

الرأي الثالث: جواز النظر إلى الرأس والوجه والصدر والساق والعضدين إن أمن شهوته، فلا يجوز النظر إلى الظهر والبطن وهو رأي الحنفية[22].

أما بالنسبة لما يحرم على المرأة من الرجل فهو ما بين السُّرة والركبة، وأتفق الفقهاء على أن هذا التحديد في النظر على اختلاف المذاهب مشروط بعدم النظر بشهوة، فإن كان بشهوة حرم[23].

أما الظاهرية قالوا يجوز لذوي المحرم أن يرى جميع جسم حريمته كالأم والخالة وبنت الأخ وبنت الأخت وغيرهم من المحارم باستثناء الفرج والدبر[24].

حجتهم في ذلك : قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِيٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِيٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُواْ عَلَىٰ

﴿عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّۚ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٣١﴾[25].

وجه الدلالة : ذكر الله عز وجل في هذه الآية زينتهن زينة ظاهرة تبد ي لكل شخص سواء كان محرم أو غير محرم وهي الوجه والكفان، وزينة باطنه حرم الله عز وجل إبداءها إلاّ لمن ذكر في هذه الآية، فإن الله تعالى قد ساوى في ذلك بين البعولة والنساء والأطفال وسائر من ذكر في الآية[26].

يجاب على الظاهرية: عدم جواز أن ينظر الرجل من الرجل مطلقاً أي وأن كان ذا رحم مَحرَم منه إلى ما بين سُرتَهِ إلى ركبتهِ، عُلمَ عدم جواز أن ينظر الرجل من المرأة، وإن كانت من ذوات محارمه إلى ما بين سرتها إلى ركبتها من باب أولى، لأن النظر إلى خلاف الجنس أغلظ.

الفرع الثالث: السفر مع الخال

السفر هو الخروج عن عمارة موطن الإقامة قاصداً مكاناً بعيداً مسافة يصح فيها قصر الصلاة وعليه فلا بد للمرأة من زوج أو مَحرَم عاقل بالغ، لكي تستطيع السفر من بلد إلى آخر.

استدلوا بما يأتي:

أ - روي عن ابن عمر ﵄ أن النبي ﷺ «**لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلاّ مع ذي مَحرَم**»[27].

ب -روي عن أبي سعيد الخدري ﵁ يُحدث بأربع عن النبي ﷺ قال: «**لا تسفر المرأة يومين إلاّ معها زوجها أو ذو مَحرَم، ولا صوم في يومين الفطر والأضحى، ولا صلاة بعد صلاتين بعد الصبح حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب ولا تشدُ الرِحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد مسجد الحرام ومسجد الأقصى ومسجدي هذا**»[28].

وفي رواية للإمام مسلم «**لا يحل لامرأة أن تؤمن بالله واليوم الآخر تُسافر مسير ثلاث ليال إلاّ ومعها ذو محرم**»[29].

المطلب الثاني
ولاية الخال

في البدء لابد من بيان معنى الولاية وأقسامها وأنواعها، ثم بيان شروط الولي، ومن ثم حكم ولاية الخال بالتزويج وعليه يمكن تقسيم هذا المطلب إلى فروع وهي كما يلي:

الفرع الأول: تعريف الولاية.

الفرع الثاني: أنواع الولاية.

الفرع الثالث: شروط الولي.

الفرع الرابع: أقسام الولاية.

الفرع الأول: تعريف الولاية

الولاية لغة: مأخوذة من الولي بسكون اللام وهو الدنو والقرب، وولي الشيء ملك أمره وقام به وبمعنى المحبة والنصرة(30).

الولاية في الاصطلاح : هي تنفيذ القول على الغير شاء أم أبى (31)، أو هي القدرة على إنشاء العقود والتصرفات النافذة من غير توقف على أجازة أحد(32).

الفرع الثاني: أنواع الولاية

الولاية عند الحنفية (33): وهي نوعان هم ا: ولاية الحتم والإيجاب، وولاية الندب والاستحباب.

ولاية الإيجاب : تثبت للولي في تنفيذ القول على الغير لعجزه عن التصرف على وجه النظر والمصلحة.

أما **ولاية الاستحباب:** فهي حق الولي في تزويج المولى عليها الحرة البالغة العاقلة بكراً كانت أو ثيباً بناء على اختياره ورضاه.

والولاية عند المالكية والحنابلة(34): وهي نوعان هما: الولاية الخاصة، والولاية العامة.

الولاية الخاصة: وهي تكون لأشخاص معينين وهم أصناف الأب، ثم الوصي، ثم العصبة، ثم المولى، ثم السلطان.

أما **الولاية العامة** : فهي تكون لكل مسلم، بأن توكل امرأة أحد المسلمين ليباشر عقد زواجها بشرط عدم وجود الأب أو وصيهُ.

الولاية عند الشافعية(35): وهي نوعان هما: ولاية الإجبار، وولاية الاختيار.

ولاية الإجبار : فهي تثبت للأب والجد فللأب تزويج البكر سواء كانت صغيرة أو كبيرة بغير إذنها.

أما ولاية الاختيار: فهي تثبت لكل الأولياء العصبات في تزويج المرأة.

الفرع الثالث: شروط الولي

هناك شروط متفق عليها وشروط مختلف فيها بين الفقهاء:

اتفق الفقهاء على اشتراط العقل والبلوغ والحرية في الولي، فلا ولاية للصبي والمجنون، وزاد عليها بعضهم:

اتحاد الدين: المولي والمولى عليه، شرط عند الحنفية والشافعية والحنابلة، فلا ولاية لغير المسلم على المسلم لقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ ﴾(36).

- والذكورة: شرط عند المالكية والشافعية والحنابلة.
- والإسلام والخلو من الإحرام: شرط عند المالكية.
- والعدالة والرشد: شرط عند الشافعية والحنابلة(37).

الفرع الرابع: أقسام الولاية

تقسم الولاية بحسب السلطة المخولة للوصي إلى قسمين هما:

أ - الولاية على النفس : يقوم الولي بالأشراف على شؤون الصغير الشخصية مثل التعليم والتزويج والتأديب والتطبيب، وأكثر ما يحصل هذا في ولاية تزويج الصغيرة، والحضانة.

ب -الولاية على المال : يقوم الولي بالأشراف على شؤون الصغير المالية من إنفاق وإبرام العقود والعمل على حفظ مال الصغير وتنميته واستثماره(38).

وسنبين أحكام الخال في المسألتين الآتيتين من خلال بيان أحكام ذوي الأرحام كون الخال واحد من ذوي الأرحام:

المسألة الأولى: الولاية على النفس

لا خلاف بين الفقهاء أن الولاية للعصبة تترتب كترتيب الإرث بالتعصيب، فكل من استحق الميراث أستحق الولاية، فالأب إذا كان عبداً لا ولاية له، لأن العبد لا يرث أحداً.

وأحقهم بالميراث أحقُهُم بالولاية، إلاّ أنهم اختلفوا في ولاية ذوي الأرحام ومنهم الخال على الصغيرة بالتزويج عند فقد العصبة هل هي للسلطان أم لذوي الأرحام؟على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه ليس للخال ولاية على الصغيرة وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية والإمامية وهو قول الصاحبين من الحنفية[39].

إلاّ أن الظاهرية قالوا الصغيرة التي لا أب لها فليس لأحدٍ أن ينكحها لا من ضرورة ولا من غير ضرورةٍ حتى تبلغ[40].

حجتهم في ذلك: قول عليّ ﷺ موقوفاً عليه «النكاح إلى العصبات»[41].

المذهب الثاني: الخال يقدم على السلطان في نكاح الصغيرة عند فقد العصبة وهو قول أبي حنيفة[42].

وهذا على أصل الإمام أبي حنيفة، إذ عنده تُقدمُ العصبة على ذوي الرحم سواء كانت العصبة أقرب أو أبعدُ.

لأن الأصل في الولاية هم العصبات، وقُربُ القرابةِ يتقدمُ على الأبعد سواء كان من العصبات أو في غيرها[43].

فما دام ثمة عصبة فالولايةُ لهم، يتقدم الأقرب منهم على الأبعد، وعند عدم العصبات تثبتُ الولايةُ لذوي الأرحام ومنهم الخال، وحجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ ۝٣٢﴾[44].

وفي قوله (الأيامى) اسم لأنثى من بنات آدم عليه الصلاة والسلام كبيرة كانت أو صغيرة لا زوج لها، وقوله (منكم) (من) إن كانت للتبعيض يكون هذا خطاباً للآباء، وأن كانت للتجنيس يكون خطاباً لجنس المؤمنين[45].

والمعنى أن استحقاق الولاية باعتبار الشفقة الموجودة بالقرابة، وهذه الشفقة توجد في قرابة الأم كما توجد في قرابة الأب، فيثبت لهم ولاية التزويج أيضاً إلاّ أن قرابة الأب يُقدمون باعتبار العصوبة(46).

فأن لم يكن أحد ممن تقدم من الأولياء وهم العصبات، أي إن عُدِمَ وليّ النسب أُعتبر وليُّ السبب لحديث أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ «**لولاءُ لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب**»(47).

فإن عُدِماَ فالإمام أو واليهِ لما روي عن ابن عباس ﵄ قال: قال رسول الله ﷺ «**أيما امرأة تزوجت بغير إذن ولي فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل فأن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فان تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له**»(48).

وكذا السلطان لا تثبت الولاية له إلاّ عندَ العضل (49) من الولي، وأن نقل الولاية للسلطان يزوج ولا يرث وهذا عكس العلة،لأن طردَ ما قلنا أن كل من يرث يزوج وهو مطردُ على أصل أبي حنيفة وعكسه أن كل من لا يرث لا يزوج، والشرط في العلل الاطراد دون الانعكاس لجواز أثبات الحكم الشرعي بعللٍ.

ثم نقول أما الإمام فهو نائب عن جماعة المسلمين وهم يرثون من لا ولي له من جهة الملك والقرابة والولاء، وأن ميراثه لبيت المال، فكانت الولاية في الحقيقة لهم،فيزوجون ويرثون أيضاً فَاطّردَ هذا الأصل وانعكس(50).

الترجيح: الذي يبدو لي رجحانه هو ما ذهب إليه الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن قرابة الأب يُقدمون باعتبار العصوب ة ولذوي الأرحام ولاية التزويج عند عدم وجود العصبات النسبية والسببية، لأن استحقاق الولاية باعتبار الشفقة الموجودة بالقرابة وهذه الشفقة موجود في الخال.

المسألة الثانية: ولاية الخال على مال الصغير

قبل بيان حكم ولاية الخال على مال الصغير لا بد لنا أن نبين ترتيب الولاية على مال الصغير، وعن تصرفات الولي عند الحنفية ترتيب الولاية على مال الصغير القاصر، تكون لأحد الأولياء الستة وهم: الأب ووصيه. والجد ووصيه، والقاضي ووصيه.

وعند المالكية والحنابلة تكون أولاً للأب ثم لوصيه، ثم للحاكم ولا ولاية للجد والأم وغيرهما من القرابة وإن قل المال[51].

وتبدأ الولاية على الأشخاص منذ ولادتهم وتستمر حتى سن الرشد لقوله تعالى: ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾ ﴾[52].

تثبتُ الولاية على هذا الترتيب؛ لأن الولاية على الصغار باعتبار النظر له م لعجزهم عن التصرف بأنفسهم، ولأنه مبني على الشفقة، وشفقة الأب فوق شفقة الكل،وشفقة وصيِّهِ فوق شفقة الجد[53].

وليس لمن سوى هؤلاء من الأم والأخ والعم والخال وغيرهم ولاية التصرف على مال الصغير، وبهذا يتبين أن الأب والجد أب الأب لهما ولاية تامة على المال والنف س معاً[54].

تصرفات الولي على مال الصغير:

لا خلاف بين الفقهاء [55] على أن الولي يتصرف في مال الصغير بالمصلحة وعدم الضرر بالمُولَّى عليه لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۚ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ۖ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴿٣٤﴾ ﴾[56].

ولقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»[57].

وعليه قيد الفقهاء تصرفات الولي على مال الصغير وعلى النحو الآتي: يتصرف الأب والجد للصغير بالمصلحة فيحفظ ماله ويستثمره ويتاجر له في ماله حتى لا تأكله الزكاة، ويشتري له العقار وهو أولى من التجارة.

وقال الحنابلة [58]: تصرف الولي في مال القاصر مقيد بالمصلحة للمولى عليه، فلا يجوز له مباشرة التصرفات الضارة ضرراً محضاً كالبيع والشراء بغبن فاحش أو كهبة شيء من مال المولى عليه وبهذا يكون تصرفه باطلاً.

فلا يملك الأب شيئاً من التبرعات من مال الصغير ولا يتصدق به ؛ لأن ذلك فيه ضرر محض، وليس له أن يقرض مال الصغير للغي ر، وللولي أن يقبل الهبة والو صية والصدقة للصغير لأنه فيه نفع للمولى عليه، وهو قول عند الحنفية، والمالكية، والزيدية[59].

فإن كان الولي هو الأب أو الجد، إن أرادا أن يبيع ماله بماله جاز ذلك لأنهما لا يتهمان في ذلك لكمال شفقتهما، وأن كان غيرهما لم يجز لأنه متهم، وأن أراد أن يأكل من ماله فإن كان غنياً لم يجز، وأن كان فقيراً جاز بشرط أن يأكل بالمعروف[60].

وحاصل ذلك: أنه لا ولاية للجد مع وجود الأب أو وصيه، ولا ولاية للقاضي مع وجود الجد أو وصيه[61].

والأب المبذر ليس له ولاية على مال الصغير، وعليه تسليم المال إلى وصي يختاره، وله الولاية على المال إن كان غير مبذر وهو قول عند الشافعية والإمامية[62].

والوصي من جهة الأب والجد أو من جهة القاضي، يشترط فيه بصورة عامة أربعة: البلوغ، والعقل، والإسلام، والعدالة[63].

والأوصياء نوعان:

أ – الوصي المختار : وهو الذي يعينه الأب والجد للإشراف على أموال الصغير، لا يصح للوصي أن يشتري أو يبيع من مال الصغير شيئاً لنفسه، فلا يكون للوصي سلطة مباشرة التصرفات الضارة ضررًا محضاً كالهبة أو التصدق فإذا باشر الوصي تصرفاً من هذه التصرفات كان تصرفه باطلاً[64].

ب –وصي القاضي : وهو الذي يعينه القاضي للإشراف على تركة الصغير ؛ لأن القاضي لاختصاصه بكمال العلم والعقل والتقوى والخصال الحميدة أشفق الناس على اليتامى فصلح ولياً، ولقوله ﷺ «**السلطان ولي من لا ولي له**»[65] فوصي القاضي يتصرف كما يتصرف الوصي المختار فيعمل على حفظ ماله واستثماره لما هو في مصلحة الصغير [66].

وتنتهي الولاية على المال بزوال سب بها وهو الصغر وبلوغه سن الرشد ويعرف الرشد عن طريق الاختبار لقوله تعالى : ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا ٦﴾[67] فإذا تبين بالاختبار رشده سلمت إليه أمواله وزالت عنه الولاية[68].

وعليه فلا خلاف بين الفقهاء بأنه ليس للخال ولاية على مال الصغير[69].

حجتهم في ذلك:

1 - قوله تعالى : ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا ٦﴾[70].

2 - روي عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال : رسول الله ﷺ «**أن أطيب ما أكلتم من كسبكم وأن أولادكم من كسبكم**»[71].

3 - روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: أن أعرابياً أتى النبي ﷺ قال: أن لي مالاً وولداً وإنَّ والدي يريد أن يجتاح مالي فقال : «**أنت ومالك لأبيك** »[72] فالولد موهوب لأبيه بالنص القاطع وما كان موهوباً كان له أخذ ماله.

ويؤيده أن سفيان بن عيينة قال في قوله تعالى: ﴿لَّيۡسَ عَلَى ٱلۡأَعۡمَىٰ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡأَعۡرَجِ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرِيضِ حَرَجٞ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَن تَأۡكُلُواْ مِنۢ بُيُوتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أُمَّهَٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ إِخۡوَٰنِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَعۡمَٰمِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ عَمَّٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَخۡوَٰلِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ خَٰلَٰتِكُمۡ أَوۡ مَا مَلَكۡتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ أَوۡ صَدِيقِكُمۡۚ لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَأۡكُلُواْ جَمِيعًا أَوۡ أَشۡتَاتٗاۚ فَإِذَا دَخَلۡتُم بُيُوتٗا فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ تَحِيَّةٗ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ مُبَٰرَكَةٗ طَيِّبَةٗۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٦١﴾[73].

ولا ولاية للأم في باب الأموال، فإذا أوصت الأم على ولدها الصغير قبل موتها ثم ماتت لا يكون لذلك الولي حق التصرف مع وجود الأب أو الجد أو وصيهما، فإذا لم يوج د أحد من الأولياء المذكورين، فإن لوصي الأم أن يحفظ تركة الأم، فيبيع المنقولات لأن في بيعها حفظاً لها، ولا يصح أن تتصرف الأم ووصيها في شيء من مال الصبي، وكذلك لا

يكون لأحد من باقي العصبات في باب الأموال ولاية على الصغير، فليس للأم والأخ والعم أو غيرهم أن يتصرفوا في مال الصغير مع وجود أحد الأولياء المذكورين على الترتيب المذكور آنفاً[74].

المطلب الثالث
حضانة الخال

الحضانة هي حفظ من لا يستقلُ بأمورِهِ، وتربيتهُ بما يُصلحهُ، وتكون الحضانة للنساء في وقتٍ، وتكون للرجال في وقتٍ آخر، والأصل فيها للنساء لأنهنّ أشفق وأرفق وأهدى إلى تربية الصغار، وأكثر ملازمة للأطفال، فإذا بلغ الطفل سناً معيناً، كان الحق في تربيته للرجال، لأنه أقدر على حمايته وإقامة مصالح الصغار من النساء[75].

وقبل البحث في اختلاف الفقهاء في حضانة الخال، لابد لنا أن نبين ترتيب درجات الحواضن من النساء، وترتيب درجات االحاضنيّن من الرجال وما يهمنا في بحثنا هو ترتيب درجات الحاضنيّن من الرجال دون النساء وكذلك لابد من بيان ما هي شروط الحضانة.

عند الحنفية الأولى بالحضانة المحارم : الآباء والأجداد، وإن علو، ثم الأخوة وأبناؤهم، وإن نزلوا[76].

وأشترط الفقهاء شروطاً خاصة لا تثبت الحضانة إلاّ لمن توفرت فيه وهي أنواع ثلاثة:

شروط عامة في النساء والرجال، وشروط خاصة بالنساء، وشروط خاصة بالرجال ومن الشروط العامة الإسلام والبلوغ والعقل والأمانة في الدين وغيرها[77].

وما يهمنا في بحثنا هو الشروط الخاصة بالحاضنين من الرجال، وفي مقدمة هذه الشروط، أن يكون الحاضن محرماً للمحضون إذا كانت أنثى بالغة، وقد حدد الحنابلة والحنفية سنها بسبع سنين[78].

فلا حضانة لأبن العم لأنه ليس محرماً، إلاّ في حالات وشروط معينة، فعند الحنابلة أن كانت المحضونة صغيرة لا تشتهى ولا يخشى عليها فلا تسقط حضانة ابن عمها[79].

وأجاز الحنفية إذا لم يكن للبنت عصبة غير أبن عمها إبقاءها عنده بأمر القاضي بشرط أن لا يخشى عليها الفتنة منه، وقال محمد بن الحسن: إن كان للجارية ابن عَمٍّ وخال وكلاهما لا بأس في دينه جعلها القاضي عند الخال لأنه محرمُ وابن العم ليس بمحرم فكان المحَرم أولى، والأخ من الأب أحق من الخال لأنه عصبة(80).

وأجاز الشافعية أن تضم لأبن عمها إذا كانت عنده بنت يُستحى منها، واشترط المالكية لثبوت الحضانة للذكر أن يكون عنده من النساء من يصلح للحضانة كزوجة أو أمةٍ(81).

وعليه أختلف الفقهاء في حضانة الخال هل تج ب الحضانة عند فقد العصبات أم لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول : مذهب جمهور الفقهاء على أن لا حضانة للخال لأنه ليس وارثاً عند بعضهم وليس عصبة عند آخرين (82). قال المالكية : أن لم يكن واحد من الإناث السابقات تنتقل الحضانة للوصي، ثم للأخ الشقيق، ولا حضانة لجد الأم ولا ا لخال لانعدام العصوبة وليس له قوة قرابة كالعصبات(83).

فعند الحنفية والمالكية والحنابلة فلا حضانة للخال لانعدام العصوبة، وليس له قوة قرابة كالعصبات(84).

وعند الشافعية والزيدية لا حضانة لمن لا يرث من الرجال من ذوي الأرحام وهم كُثر منهم الخال والعم من الأم وغير هما، فإن عدمَ أهل الحضانة من العصبات والنساء، وللمحضون أقارب من رجال ذوي الأرحام ومن يدلي بهم، كالخال وأبي الأم فلا حضانة لهم؛ لفقد الإرث، ولضعف قرابته بانتفاء الإرث، والولاية والحضانة لمن له قوة قرابة بالميراث من الرجال، وهذا لا يوجد في ذوي الأرحام من الرجال(85).

المذهب الثاني : الخال له حق الحضانة هذا قول الحنفية والحنابلة وإليه ذهب الظاهرية والإمامية(86).

فعند الحنفية أن لم يكن للمحضون أحد من النساء انتقلت الحضانة إلى الرجال على ترتيب العصبات الوارثين، ثم إذا لم يكن للصغير عصبة من الرجال انتقلت الحضانة لذوي الأرحام فيكون للأم، ثم لأم الأم، ثم العم لأم، ثم للخال الشقيق، لأن لهؤلاء ولاية في النكاح، فيكون لهم حق الحضانة(87).

وعند الحنابلة : أن الحضانة عند فقد العصبات لذوي الأرحام الذكور والإناث وأولادهم، أبو الأم، ثم الخال، ثم الحاكم[88].

وقال الظاهرية : الأم والأب، ثم الأخ والأخت، ثم العمة الخالة، ثم العم والخال، وذو الرحم أولى من غيرهم بكل حال[89].

وعند الإمامية: الحضانة للأب، ثم لأب الأب، فإن عُدمَ كانت الحضانة للأقارب، وترتب كترتيب الإرث[90].

استدلوا بما يأتي:

قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ مَعَكُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنكُمْ ۚ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ ﴿٧٥﴾ ﴾[91].

1 -روي عن سعيد بن الحارث قال : اختصم خال وابن عم إلى شُريحٍ في حضانة صبي فقضى به لابن العم، فقال الخال: لا أنفق عليه من مالي؟ فدفعه إليه شُريح[92].

الخال أولى لأن له رحماً وقرابةً يرثون عند عَدَم من هو أولى منهم، كذلك الحضانة تكون لهم عند عَدم من هو أولى لها منهم[93].

الترجيح : الذي يبدو لي رجحانه هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني أن الخال له الحضانة لأنه رحمٍ مَحرم وله قرابة ويرث عند فقد العصبات وأصحاب الفروض لقوله ﷺ: «**الخال وارث من لا وارث له أعقل عنه وأرثه**»[94].

وبما أنه يعقل عنه في الجنايات أرى من باب أولى أن تكون له الحضانة ولا سيما عند فقد العصبات.

المطلب الرابع
نفقة الخال

قبل البدء في نفقة الخال لابد لنا من معرفة أسباب وجوبها وهي ثلاثة : النكاح، والقرابة، والملك، فالأول والثالث أي النكاح والملك يوجبانها للزوجة، والثاني أي القرابة يوجبها لكل من القريبين على الآخر.

وما يهمنا في هذا البحث هو نفقة القرابة، فنقول: القرابة في الأصل نوعان : قرابةُ الولادةِ، وقرابةُ غير الولادة.

وقرابة غير الولادة نوعان أيضاً : قرابة محرمة للنكاح كالأخوة والعمومة والخؤولة، وقرابة غير محرمة للنكاح كقرابة بني الأعمام والأخوال والخالات والعمات[95].

ولا خلاف بين الفقهاء في وجوب النفقة في قرابة الولادة[96].

وسنتحدث في هذا المطلب عن ثلاثة فروع:

الفرع الأول: شروط وجوب النفقة

لابد من توضيح الشروط الواجبة في نفقة ذوي الأرحام كالخال والعم من الأم ونحوهما وهي كالآتي:

أولاً: أن يكون المنفق عليه فقيراً عاجزاً عن الكسب بسبب الصغر أو الأنوثة أو المرض، أما القادر على الكسب يكون غني بكسبه[97].

ثانياً: أن يكون المنفق واجداً ما ينفقه فاضلاً عن نفقة نفسه وعياله[98].

ثالثاً: إتحاد الدين بين المنفق والمنفق عليه، فلا نفقة مع اختلاف الدين[99].

رابعاً: أن يكون المنفق وارثاً، فأن لم يكن وارثاً لعدم القرابة لم تجب عليه النفقة[100].

وأضاف الحنفية عليها شرطين آخرين هما:

الشرط الأول: قضاء القاضي بها فلا يستحق قبله، فهي صلة محضة، فجاز أن يتوقف وجوبها على قضاء القاضي، بخلاف نفقة الأصول والفروع فهي لا تتوقف على قضاء القاضي.

الشرط الثاني : أن يكون القريب المحتاج ذا رحمٍ محرم ؛ لأن الصلة في القرابة القريبة واجبة دون البعيدة والفاصل بينهما ذا رحم محرم[101].

الفرع الثاني: تعدد نفقة الأقارب

هناك حالات يشترك الخال الموسر مع أقارب مستحق النفقة، سواء كانوا أقا رب محارم أو غير محارم، فتجب النفقة لكل ذي رحمٍ محرم فقير تحل له الصدقة على من يرثه من أقاربه، ولا تجب نفقته على رحم غير مَحرَم مع وجود الرحم المَحرَم[102].

وعليه سوف أفصل كل حالة من الحالات التي يشترك الخال مع العم أو العمة أو الخالة وكالأتي:

الحالة الأولى : إذا كان للشخص المستحق للنفقة خالُ موسرُ – شقيق أو لأبٍ أو لأمٍ– مع العم الشقيق أو لأبٍ على من تجب النفقة؟

الجواب: تجب النفقة على العم الموسر لا الخال لاستوائهما في المحرمية،ولكون العم يحجب الخال عن الإرث، فتجب النفقة على العم وحده(103).

الحالة الثانية: إذا كان للشخص المستحق للنفقة خال موسر مع خالة موسرة على من تجب النفقة؟

الجواب : تجب النفقة عليهما أثلاثاً فالخال يلزمه الثلثان، والخالة يلزمها الثلث لأن أرثهما على هذه النسبة(104).

الحالة الثالثة : إذا كانت الفتاة المستحقة للنفقة لها أخ شقيق وخال و ابن عم وهم موسرو ن على من تجب النفقة؟

الجواب: تجب نفقتها شرعاً على أخيها الموسر دون الخال أو ابن العم، لكون الأخ ذا رحم محرم مقدماً في الميراث على الخال أن كان هو ذو رحمٍ محرم أيضاً، ولا تجب على رحم غير محرم مع وجود الرحم المحرم(105).

الحالة الرابعة: إن كان للصغير الفقير خال موسر وابن عم موسر على من تجب النفقة؟

الجواب: تجب النفقة على الخال دون ابن العم، وأن كان الميراث لابن العم؛ لان النفقة على ذي الرحم المحرم . وابن العم ليس بمحرمٍ فلا نفقة عليه، والخال محرم فتكون النفقة عليه بشرط أن يكون موسراً(106).

الفرع الثالث: النفقة لصالح الخال

تجب نفقة الأقارب من ذوي الأرحام كالأخوة والأخوال والأعمام وأبناء الأخوة والعمات والخالات[107].

إلاّ أن الفقهاء اختلفوا هل تجب نفقة الخال على كل ذي رحمٍ محرم أم لا ؟ على مذهبين:

المذهب الأول : الخال لا تجب له النفقة وهو مذهب المالكية، والشافعية، وه و قول للحنابلة[108].

استدلوا بما يأتي:

1- أن الأنفاق يكون من بيت المال والسبب في ذلك أن بيت المال يكون وارثاً، والقاعدة لدى المذهبين (بيت المال وارث من لا وارث له) والقياس يقتضي الأنفاق من بيت المال إن لم يوجد معه شيء ينفق منه[109].

2- روي عن جابر ﵁ إن رجلاً أعتق عبداً له فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: ألك مال غيره؟ فقال: لا فقال من يشتريه مني فاشتراه نعيم بن عبد الله العدوي بثمانمائة درهم فجاء بها رسول الله ﷺ فدفعها إليه ثم قال: «**أبدأ بنفسك فتصدق عليها، فأن فضل شيء فلأهلك، فأن فضل عن أهلك شيء فلذوي قرابتك**»[110].

وجه الدلالة: الحديث نص على أنه لا نفقة إلاّ على المولدين والوالدين، ولم يأمره بأنفاقه على غير هؤلاء وقدم عليه الصلاة والسلام قدم الأقرب فالأقرب في أيجاب النفقة على أهل بيته[111].

المذهب الثاني : تجب نفقة الخال ككل ذي رحم محرم وهو مذهب الحنفية والظاهرية، والزيدية والإمامية[112]. إلاّ أن الظاهرية قالوا : فإن فضل عن ذوي الفروض والعصبات بعد كسوتهم ونفقتهم شيء، أجبر على ذوي الرحم المحرم، وهم الأعمام والعمات والأخوال والخالات، فإن حُجب عن ميراثه لوارثٍ، فلاشيء عليه من نفقاتهم[113].

استدلوا بما يأتي:

1- قوله تعالى: ﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ ﴾[114].

وجه الدلالة: نصت الآية في صلة الرحم والمواساة عند الحاجة للمال، لذا تجب نفقة كل ذي رحم محرم بشرط أن يكون الخال من الموسرين والوارثين.

2 -قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ﴾[115].

وجه الدلالة: أن الآية نصت بوجوب نفقة الأقارب بعضهم على بعض لأن في إعطائه ا حق لصلة الرحم بشرط أن يكون من الوارثين، فإن حُجب الميراث فلا شيء عليه من النفقة[116].

3 -روي عن ميمونة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ قالت: كانت لي جارية فأعتقتها فدخل عليّ النبي ﷺ فأخبرته فقال: «**آجرك اللهُ أما إنكِ لو كنت أعطيتها أخوالك كان أعظم لأجركِ**»[117].

فهذه الأحاديث تفيد وجوب النفقة على الأقارب، الابتداء في النفقة على النفس ثم أهله ثم القرابة والحقوق إذا تزاحمت قدم الأقرب فالأقرب[118].

الترجيح: الذي يبدو لي رجحانه هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني للأدلة الآتية : قوله تعالى : ﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ ﴾[119] فقد أوجب الله عز وجل حقاً لذي القربى والمساكين وابن السبيل وأوجبه رسول الله ﷺ من خلال الأحاديث التي وردت العطية للأقارب بشرط قُدرة المنفق وحاجة المنفق عليه لقوله تعالى : ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾ ﴾[120] فالآية تبين أن التكليف بحسب الوسع.

المطلب الخامس
توريث ذوي الأرحام

الخال من ذوي الأرحام وقبل بيان ميراثه نذكر لمحة سريعة عن ذوي الأرحام وسنتحدث في هذا المطلب عن ثلاثة فروع منها.

الفرع الأول: ذوو الأرحام

ذوو الأرحام هم الأقارب الذين لا فرض لهم ولا تعصيب، وهم أحد عشر حيزاً، ولدُ البناتِ، وولدُ الأخواتِ، وبناتُ الأخوة، وولدُ الأخوةِ من الأُمّ، والعمَّاتُ من جميع الجهاتِ، والَعمُّ من الأُمِّ، والأخوال والخالاتُ، وبناتُ الأعمام، والجدُّ أبو الأُمِّ، وكلُّ جَدَّةٍ أدلت بأبٍ بين أُمّين، فهؤلاء ومن أدلى بهم يُسمّون ذوي الأرحام[121].

وقد كان التوارثُ في ابتداء الإسلام بالحلف والنصرة، فكان الرّجُلُ يقولُ للرجلِ : دَمي دَمُك، ومَالِي مَالُكَ، تنصُرني وأنصُرُك، وتَرِثُنِي وأرثُك فيتعاقدانِ الحَلفَ بينهما على ذلك فيتوارثان به دون القرابة.

وقد ذكر القران الكريم بقوله تعالى : ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ۚ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴿٣٣﴾ ﴾[122].

ثم نُسخَ ذلك وأصبحَ التوارثُ بالإسلام والهجرة فإذا كان لهُ ولدُ، ولم يُهاجر ورِثَهُ المهاجرُون دونهما لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ۚ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ ﴾[123].

ثم نُسخَ ذلك بقول اللهِ تعالى:﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنكُمْ ۚ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧٥﴾ ﴾[124].

وفي تصنيف ذوي الأرحام للفقهاء تفريعات كثيرة الرئيسة منها:

الصنف الأول: وهو جزء الميت ويعني ذلك أنتساب الوريث إلى الميت بواسطة الأنثى.

الصنف الثاني: وهم الذين ينتمي إليهم الميت أي أصوله، ويعني ذلك الجد غير الصحيح والجدات غير الصحيحات.

الصنف الثالث : وهم جزء الأخوة أي فروع الأخوة لأم إذ أن فروعهم للأبوين أو لأب يعتبرون من العصبة.

أما إذا كانت الدرجة بعد الميت مباشرة فهم أصحاب فروض.

الصنف الرابع: وهم العمومة والخؤولة وأولادهم ومن أي الجهات كانوا[125].

وهذا التصنيف يترتب عليه استحقاق الميراث ف إن وجد الصنف الأول فأن الأصناف الأخرى لا تستحق الميراث رغم وجودهم، فإذا فقد الصنف الأول أستحق الصنف الثاني للإرث وهم الأجداد والجدات، وإذا فقد الصنف الثاني استحق الثالث للإرث وهم فروع

الأخوة لأم، وإذا فقد الصنف الثالث أستحق الصنف الرابع للإرث وهم العمومة والخؤولة وأولادهم وهكذا[126].

الفرع الثاني: توريث الخال

الخال كما ذكرنا واحد من ذوي الأرحام وعليه فأن الحديث عن ميراث ذوي الأرحام يشمل الخال فأن لم يعين في بعض المسائل فأن حكم ذوي الأرحام ينطبق عليه في الغالب وقد أختلف الصحابة والتابعون والفقهاء في توريث ذوي الأرحام على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب إلى توريثهم من الصحابة علي بن أبي طالب وابن مسعود [127] ومُعاذ بن جبل [128] وأبو الدردا ء[129] وأبو عبيدة بن الجراح [130] ومن التابعين شُريح [131] وابن سيرين[132] ﵃ ومن الفقهاء ذهب الحنفية و الحنابلة والزيدية والإمامية، إلى أن الخال يرث عند فقد العصبة وذوي الفرض غير الزوجين، فيأخذ المنفرد جميع المال بالقرابة بعد فرض أحد الزوجين أن وجد لعدم الردُ عليهما[133].

استدلوا بما يأتي:

1 قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ ٧٥﴾[134].

وجه الدلالة : تدل الآية الكريمة أن بعضهم أولى ببعض فيما فرضه الله تعالى وحكم به، ويشمل كل الأقرباء سواء كانوا ذوي فروض أم عصبات وقد بينت آية المواريث، فكان الباقون من ذوي الأرحام أولى من غيرهم بالتركة ومنهم الخال أحق بالتوارث عند عدم وجود من يرثه من العصبة وذوي السهام في نص هذه الآية الكريمة.

2 -روي عن عائشة ﵂ عن رسول الله ﷺ قال: «**الله ورسوله مولى من لا مولى له، والخال وارث من لا وارث**»[135].

وجه الدلالة: الحديث بدلالة هذا النص يدل على توريث الخال، والخالة والعمة ذو قرابة ورحم ولا يرث إلاّ عند عدم وجود الوارث.

3 -روي عن أنس بن مالك [136] ﵁ قال: رسول الله ﷺ «**إن ابنَ أُختِ القوم منهم** » متفق عليه[137].

وجه الدلالة : فقد نصَ الحديث بأن الخال يرث كما وُرثَ العصبات وصاحب الفرض.[138]

4 -ثبت في عهد الرسول ﷺ من توريث الخال فلما مات ثابت بن الدحداح [139] ﷺ قال: رسول الله ﷺ لقيس بن عاصم المنقري[140] «**هل تعرفون له فيكم شيئاً فقال أنه كان فينا ميتاً، فلا نعرف له فينا إلاّ أبن أخت**، فجعل رسول الله ﷺ ميراثه لابن أخته أي لخاله»[141].

وجه الدلالة: فقد نص هذا الحديث على وجوب توريث الخال في حالة عدم وجود من يرثه من العصبة وذوي الفرض، إلاّ أن أصحاب هذا المذهب قالوا لا يرثو ن إلاّ في حالتين:

الحالة الأولى: عند عدم وجود الوارث مطلقاً مهما كان هذا الوارث سواء كان صاحب فرض أو عصبة.

والحالة الثانية : أن يوجد أحد الزوجين فقط فإذا وجد أحد الزوجين مع الرحم أخذ الزوج فرضه وما بقي يكون لذوي الرحم إن كان واحداً، ويقسم عليهم إن كانوا متعددين[142].

المذهب الثاني: الخال لا يرث كسائر ذوي الأرحام، فإن لم يكن وارث ترد التركة إلى بيت المال، قاله من الصحابة زيد بن ثابت [143] وابن عباس ﷺ ومن التابعين سعيد بن المسيب[144] وسعيد بن جبير[145] (رحمهم الله جميعا)[146].

وهو مذهب المالكية والشافعية والظاهرية[147] ولكن المتأخرين من فقهاء المذهبين المالكية والشافعية أفتوا إذا لم ينتظم أمر بيت المال رُد الباقي من المال على أهل الفرض غير الزوجين إرثاً[148].

استدلوا بما يأتي:

1 -روي عن أنس بن مالك[149] ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الله قد أعطى كُلَ ذي حق حقه...**»[150].

وجه الدلالة أن الحديث نصَ على أن الميراث أعطى لكل ذي حق حقه فهذا يدل على ارتفاع الوصية إلى الميراث، وتحول حقه من الوصية إلى الميراث.

2 -لم يذكر الخال في آيات المواريث، فإن الله تعالى بين نصيب كل واحدِ من أصحاب الفروض والعصبات، والتقدير الثابت بالنص يمنع الزيا دة عليه؛ لأن في الزيادة مجاوزة الحد الشرعي، وقد قال الله تعالى بعد آية المواريث ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾[151] فقد الحق في نص هذه الآية الوعيد بمن جاوز الحد المشروع[152].

الترجيح : الذي يبدو لي رجحانه أن الخال يرث عند فقد العصبة وذوي الفرض غير الزوجين و ذلك لأنهم أولى من سائر المسلمين فهم شاركوا المسلمين بإسلامهم وزادوا عليهم بالقرابة إلى الميت.

لقوله تعالى : ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٧٥﴾[153].

ومعنى الآية أن بعضهم أولى ببعض فيما كتب الله عز وجل وحكم به فهو يشمل كل الأقرباء، وقد بينت آية الفرائض ميراث ذوي الفروض والعصبات وعليه فالباقون من ذوي الأرحام أولى من غيرهم بالتركة، ولقوله عليه الصلاة والسلام «**ابن أخت القوم منهم** »[154] وهذا الحديث صريح في كون ابن الأخت منهم[155].

ثم إن أدلة من منع توريث ذوي الأرحام لا تخلو من إيرادات، فحديث أنس ليس فيه على أي من المذهبين، لأن المنع يمكن أن يكون فيه حرمان لصاحب حق من حقه، في حين أن الإعطاء لا يحرم أحداً من حقه أو ينقصه لعدم وجود وارث، ثم إن الحديث كما ذكر أصحاب مذهب المنع ورد في ارتفاع الوصية إلى الميراث، والخلاصة أن الحديث ليس في محل النزاع.

وفي آية المواريث لم يذكر الخال نعم، لكنه واحد من ذوي الأرحام، ثم إن التعدي ليس من الضروري أن يحمل على توريث الخال، وإنما حمله على تغيير ما فرض الله، كما يحصل في بعض أريافنا من حرمان البنت من الميراث، أو المبالغة والمحاباة في الوصية لبعض الورثة دون سواهم.

الفرع الثالث: اجتماع الخال مع غيره

قد يجتمع في الميراث الخال مع غيره، وفي حالات عديدة منها:

الحالة الأولى: الزوج والخال مع بنات العم.

مثال ذلك: توفيت امرأة عن زوج وخال شقيق وبنات عمٍ،فما نصيب كل منهم في التركة.

الجواب: يكون لزوج المتوفاة من تركتها النصف فرضاً لقوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ﴿١٢﴾ ﴾[156] لعدم وجود الفرع الوارث، ولخالها الشقيق الباقي، ولا شيء لبنات عمها الشقيق، لأنهن من أفراد الطائفة الثانية من الصنف الرابع من ذوي الأرحام، المؤخرين في الميراث عن أفراد الطائفة الأولى ومنهم الخال الشقيق هذا إذا لم يكن للمتوفاة وارث آخر [157].

الحالة الثانية: الزوج والخال مع العم.

مثال ذلك: توفيت امرأة عن زوج وخال شقيق وعم شقيق فما نصيب كل منهم في التركة.

الجواب: يكون للزوج النصف فرضاً كما أسلفنا ، والباقي للخال والعم أثلاثاً، ثلثان للعم وثلث للخال، وسبب الاختلاف لكون العم لأبوين أو لأب لكونه عصبة، وكذلك فروعهم أن كانوا ذكور، والخال ليس بعصبة[158].

الحالة الثالثة: الخال الشقيق مع أبن العم.

مثال ذلك: توفي رجلاً عن خال شقيق والدتهِ وعن أبن عم شقيق ولم يترك زوجة ولا أولاد وترك تركة فمن يرث منهما.

الجواب: فأن جميع تركة المتوفى المذكور لأبن العم الشقيق تعصيباً، ولا شيء لخالهِ لأنه من ذوي الأرحام المؤخرين في الميراث عن أصحاب الفروض والعصبة، هذا إذا لم يكن للمتوفى وارث آخر[159].

الحالة الرابعة: الخال مع أبن الأخت.

مثال ذلك: توفي رجلاً عن أبن الأخت الشقيقة، وخال شقيق فمن يرث من هؤلاء في التركة.

الجواب: لابن أخت الشقيقة جميع تركته لأنه من الصنف الثالث من ذوي الأرحام وهو مقدم في الميراث على الصنف الرابع ولا شيء للخال لأنه من الصنف الرابع من ذوي الأرحام، هذا إذا لم يكن للمتوفى وارث آخر[160].

الحالة الخامسة: خال من أم مع بنت عم شقيق.

مثال ذلك: توفيت امرأة عن خال من أم وبنت عم شقيق فما هو نصيب كل واحد منهما في التركة.

الجواب: جميع تركة هذه المتوفاة لخالها لأم لأنه من الطائفة الأولى من الصنف الرابع من ذوي الأرحام ولا شيء لبنت العم الشقيق لأنها من الطائفة الثانية من الصنف المذكور[161].

الحالة السادسة: الخال الشقيق مع العمة لأم.

مثال ذلك: توفي رجلاً عن عمة لأب وخال شقيق فمن يرث من هؤلاء من التركة.

إذا اختلفت الأعداد حتى إذا ترك عَمة واحدة وعشرة من الأخوال والخالات، فللعمة الثلثان والثلثُ بين الأخوال والخالات للذكر مثل حظ الأنثيين، وبالعكس إن ترك خال وعشرة من العمات الخال الثلث وللعمات الثلثان بينهن[162]. فكذا في المثال المذكور أعلاه تستحق قرابة الأب الثلثين وقرابة الأم الثلث.

فعمة هذا المتوفى، وخالِهِ الشقيق، وإن كانا من الطائفة الأولى من الصنف الرابع من ذوي الأرحام إلاّ إنهما قد اختلفتا في الحيز، فإذا اختلفا في الحيز لا ينظر إلى قوة القرابة بل تستحق قرابة الأب الثلثين وقرابة الأم الثلث، وعلى هذا فلعمة المتوفى المذكور ثلثا تركته، ولخاله الشقيق الثلث الباقي[163].

المطلب السادس
وصية الخال

الوصية تمليك مضاف إلى ما بعد الموت بطريق التبرع، وهي مستحبة للأقارب الذين لا يرثون[164].

والأصل فيها الكتاب والسنة النبوية: أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾ ﴾[165].

وأما السنة : فروي عن سعد بن أبي وقاص [166] رضي الله عنه قال : جاءني رسول الله ﷺ يعودني وأنا بمكة، قلت يا رسول الله أوصي بمالي كلهِ، قال: **(لا)**، قلتُ فالشطر قال : **(لا)** قلت الثلث، قال «**الثلث والثلث كثير إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس في أيديهم**»[167].

وتستحب الوصية للأقارب والأرحام ممن توافرت فيهم شروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن يكون ذا رحم محرم من الموصي.

الشرط الثاني: أن لا يكون وارثاً من الموصي.

الشرط الثالث: أن يكون المستحق أقرب إلى الموصي بحيث لا يوجد من يحجبه[168].

وذكر الحنفية حالات في اجتماع الخال مع غيره في الوصية منها:

الحالة الأولى: مات رجلُ وترك أبناً وعمين وخالين فما نصيب العمين والخالين من الوصية؟

الجواب: تكون الوصية للعمين دون الخالين في قول أبي حنيفة **(رحمه الله)** لأنه يُعتبر الأقرب من قبل الأب بدليل الولاية وبهذا يكون العمين أقرب إليه من الخالين، أما عندهما: أي أبي يوسف ومحمد بن الحسن، الوصية تكون بين العمين والخالين أرباعاً لأن القريب والبعيد عندهما سواء[169].

الحالة الثانية: لو كان له عم واحد وخالان فما نصيب كل واحد منهم؟

الجواب : تكون الوصية للعَّم النصف وللخالين النصف الآخر ؛ لأن الوصية حصلت باسم الجمع، وأقل من يدخل تحت اسم الجمع في الوصية اثن ان، فلا يستحق العمُّ الواحد أكثر من نصف الوصية، وإذا استحق هو النصف، بقي النصف الآخر لا مستحق له أقرب من الخالين فكان لهما[170].

وعندهما تُقسمُ التركة بينهم أثلاثاً لاستواء الكل في الاستحقاق[171].

لا خلاف بين الفقهاء بأن يجعل الوصية لأقاربه أو لأرحامه غير الوارثين إذا كانوا فقراء[172].

ولكن أختلف الفقهاء في الوصية هل هي واجبة للخال من ذوي الرحم المحرم أم مستحبة؟ على مذهبين:

المذهب الأول: الوصية مستحبة للخال سواء كان من ذوي الرحم المحرم أومن غيره، وهو مذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والإمامية [173]. إلاّ أن قول أبي حنيفة تكون الوصية لذوي الرحم المحرم دون غيره[174].

استدلوا بما يأتي:

1 قوله تعالى: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَـٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّـٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾﴾[175].

وجه الدلالة: فهذه الآية تدل على استحباب الوصية للقرابة، فإن كانت الصدقة عليهم في الحياة أفضل، فكذلك بعد الموت يكون من باب أولى من خلال الوصية للأقرباء.

2 -روي عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ «**أن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم فضعوهُ حيث شئتم**»[176].

وجه الدلالة: الحديث جعل الوصية من الصدقة، وفي هذا دليل على استحباب الوصية بالثلث، ويستحب أن ينقص عن الثلث لقوله ﷺ «**الثلث والثلث كثير**».

المذهب الثاني: فرض على كل مسلم أن يُوصي لقرابته الذين لا يرثون سواء كان من ذوي الرحم المحرم أو من غيرهم من الذين لا يرثون لحجبهم عن الميراث، هذا قول داود وهو مذهب الظاهرية[177].

استدلوا بما يأتي:

1 قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾[178].

وجه الدلالة : تدل هذه الآية على فرضية الوصية فخرج منه الوالدين والأقربون الوارثون، وبقي من لا يرث منهم على هذا الفرض،وعليه فقد وجب من ماله جزءُ مفروض أخراجهُ[179].

الترجيح: الذي يبدو لي رجحانه هو استحباب الوصية بُجزءٍ من المال لمن ترك خيراً لقوله تعالى : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ١٨٠﴾[180] فنسخ الوجوب لحديث الرسول ﷺ «**لا وصية لوارث**»[181]. وبقي الاستحباب في حق من لا يرث.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده وأشكره على توفيقهِ في البدء والختام، وأصلي وأسلم على خير الأنام نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد:

فلا يخفى أنه لا بد لكل باحث يطرق موضوعاً معيناً أن يتوصل فيه إلى بعض النتائج، وظهر من البحث أن الإسلام دين عام شامل نظم حياة الفرد والمجتمع، وأعطى كل ذي حق حقه، هادفاً إلى نشر المحبة والألفة بين المسلمين، وقطع باب المنازعات والخصام، ومن أبرز النتائج التي توصلت إليها:

أولاً: الخال مَحرَم، وهذا تترتب عليه أحكام فقهية مثل نكاح الخال، ولمس بنت الأخت، والسفر معها.

ثانياً : الولاية للعصبة فأحقهم بالميراث أحقهم بالولاية وعند فقد العصبات النسبية والسببية تثبت الولاية لذوي الأرحام ومنهم الخال، والراجح من أقوال الفقهاء أن الخال يُقدم في الولاية على السلطان سواء كانت ولاية على النفس أو المال، فالخال أحق من السلطان في تزويج ابنة أخته وحفظ مالها، إن لم يكن لها وارث؛ لوجود الشفقة عندهِ

ثالثاً : الخال له الحضانة؛ لأنه رحم مَحرَم وله قرابة، يقدم في الحضانة، فإن كان للفتاة البالغة أبن عم وخال وكلاهما لا بأس في دينه جعلها القاضي عند الخال؛ لأنه مَحرَم وأبن العم ليس بمَحرَم، إلاّ إذا توفرت الشروط التي تجعله لا تخشى الفتنة، والأخ من الأب أحق من الخال.

رابعاً : الراجح من أقوال الفقهاء أن الخال ينفق على أبناء أخته وينفقون عليه، إن لم يوجد من هو أقرب منه في الإرث والتعصيب، بشرط أن يكون المنفق يجد ما ينفقه فاضلاً، عن نفقة نفسه وعياله بغض النظر عن الميراث سواء ورثه أم لم يرثه، وهذا يستفاد من أحكا م ذوي الأرحام.

خامساً : الراجح توريث الخال عند فقد أصحاب الفروض والعصبات؛ لقوله تعالى :﴿ **وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمُۢ ﴿٧٥﴾** ﴾[182] وقد بينت آية الفرائض ميراث ذوي الفروض والعصبات، فكان الباقون من ذوي الأرحام أولى من غيرهم بالتركة . ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**الخال وارث من لا وارث له يعقل عنه ويرثه**»[183].

سادساً: تستحب الوصية للخال في ا لحالات التي لا يكون فيها وارثاً، ويستحب أن يوصي للأقارب الذين لا يرثون.

نسأل الله تعالى القبول وحُسن الخاتمة في الدنيا والآخرة.

الهوامش

(1) ينظر : لسان العرب ، للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري (ت311هـ)، طبعة مصورة عن طبعة بولاق: 11/ 224؛ المصباح المنير ، للعلامة احم د بن محمد بن ع لي الفيومي : 151/3؛ مختار الصحاح ، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (666هـ)، دار الرسالة، الكويت، 1403هـ: 194/1-195؛ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، احمد بن محمد بن علي الفيومي (ت770هـ): 184/1؛ ينظر : مختار الصحاح : 195/1؛ المصباح المنير : 152/3؛ ينظر : تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني.

(2) ينظر: مختار الصحاح: 195/1؛ المصباح المنير: 152/3.

(3) ينظر : تاج العروس من جواهر القاموس ، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي ، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح الحلو: 7044/1؛ لسان العرب: 314/12.

(4) ينظر: تاج العروس: 7043/1.

(5) ينظر: تاج العروس: 7829/1؛ لسان العرب: 12/ 423.

(6) ينظر: المصباح المنير في غريب شرح الكبير: 132/1.

(7) ينظر : البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت970هـ)، دار الكتب العربية، مصر ؛ طلبة الطلبة ، عمر بن محمد بن احمد أبو حفص النسفي، المطبعة العامرة، المثنى، بغداد: 107/1.

(8) سورة النساء: الآية 23.

(9) ينظر : تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ، للإمام فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت743هـ)، دار الكتاب الإسلامي : 101/2؛ القوانين الفقهية لابن الجزي ، للإمام محمد بن احمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت741هـ): 549/6؛ مغني المحتاج في حل ألفاظ المنهاج للخطيب الشربيني : 175/3؛ الفروع، للإمام شمس الين أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي (ت763هـ)، عالم الكتب ، بيروت : 196/5؛ المغني ، للإمام موفق الدين عبد الله بن احمد المعروف بابن قدامة (ت620هـ): 577/6؛ المحلى ، للإمام أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت456هـ)، دار الفكر : 131/9؛ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، للإمام المجتهد احمد بن يحيى المرتضى (ت840هـ)، دار الكتاب الإسلامي : 32/4؛ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، المحقق الحلي أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسين : 225/2.

(10) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت587هـ)، دار الكتاب العربي ، بيروت ؛ شرح مختصر خليل للخرشي ، للإمام محمد بن عبد الله الخرشي (ت1101هـ)، دار الفكر ، بيروت : 156/1؛ المجموع شرح المهذب، للإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، دار الكتب العلمية : 2/ 38؛ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن سليمان المرداوي (ت885هـ)، دار أحياء التراث العربي: 212/1؛ البحر الزخار : 94/2.

(11) سنن أبي داود ، للحافظ سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي (ت275هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر ، بيروت.

(12) سنن الترمذي، للإمام محمد بن عيسى السلمي أبو عيسى (ت279هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر ، دار إحياء التواث العربي ، بيروت : 224/5، رقم الحديث (3493) قال أبو عيسى هذا حديث حسن.

[13] مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1407هـ: 7/ 354.

[14] التاج والإكليل بشرح مختصر، للإمام محمد بن يوسف بن أبي قاسم الموافق، مكتبة النجاح، ليبيا: 1/ 433؛ تحفة المحتاج في شرح المنهاج، شهاب الدين احمد بن محمد بن حجر الهيثمي (ت974هـ)، دار الفكر، بيروت: 139/1؛ المحلى، لابن حزم: 1/ 328.

[15] سورة المائدة: الآية 6.

[16] سورة النور: الآية 31.

[17] القاضي: هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء البغدادي (ت459هـ) كان شيخ الحنابلة في عصره، وله مصنفات في الأصول . (ينظر: سير أعلام النبلاء : 91/8).

[18] مغني المحتاج: 291/4؛ الإنصاف: 115/2؛ شرائع الإسلام: 213/2.

[19] ابن قدامه: هو موفق الدين أبو محمد عبد الله بن احمد بن محمد بن قدام ة المقدسي ولد سنة 541هـ، حفظ القرآن وكان حافظاً وعالما (ت620هـ). (سير أعلام النبلاء : 166/21).

[20] المغني، للإمام موفق الدين أبو محمد بن احمد بن محمد بن قدامه المقدسي (ت620هـ): 99/3؛ مغني المحتاج: 291/4؛ الإنصاف: 2/ 115.

[21] ينظر: بداية المجتهد: 32/2؛ البحر الزخار: 33/4.

[22] ينظر: فتح القدير: 365/2.

[23] ينظر: بدائع الصنائع : 262/2، الفواكه الدواني على رسالة بن أبي زيد القيرواني ، احمد غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي المالكي (ت1125هـ)، دار الفكر: 16/2؛ مغني المحتاج: 290/4؛ الإنصاف: 114/2.

[24] ينظر: المحلى: 163/9.

[25] سورة النور: الآية 31.

[26] ينظر: المحلى: 164/9.

[27] ينظر: صحيح البخاري: 331/2 رقم الحديث (1086).

(28) ينظر: صحيح البخاري: 4/5 رقم الحديث (1197).

(29) ينظر: صحيح مسلم: 427/8 رقم الحديث (3327).

(30) ينظر: المصباح المنير: 672/2.

(31) بنظر: رد المحتار على الدر المختار: 438/2.

(32) ينظر : التعريفات ، الشيخ أبي الحسن علي بن محمد الجرجاني ، مطبعة آفاق عربية بغداد: 734/1.

(33) ينظر: بدائع الصنائع: 242/2.

(34) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، للإمام شمس الدين محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي (ت1230هـ)، دار إحياء الكتب العربية : 227/2؛ كشاف القناع عن متن الإقناع ، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت1051هـ)، دار الكتب العلمية ، القاهرة: 53/5.

(35) تحفة المحتاج في شرح المنهاج: 268/7.

(36) سورة التوبة: الآية 71.

(37) ينظر : شرح فتح القدير ، للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بأن الهمام ، مطبعة دار الفكر : 257/3؛ بدائع الصنائع : 238/2؛ مواهب الجليل في مختصر خليل : 216/4؛ حاشية العدوي : 131/2؛ حاشيتا قليوبي وعميرة : 90/4؛ تحفة المحتاج: 256/8؛ الفروع: 614/5؛ الإنصاف: 73/8.

(38) الموسوعة الفقهية الكويتية: 499/2.

(39) ينظر : حاشية الدسوقي : 226/2؛ الأم: 51/5؛ الفروع : 17/5؛ المحلى : 39/9؛ البحر الزخار: 48/4؛ بدائع الصنائع: 220/4؛ شرائع الإسلام : 221/2؛ فتح القدير : 257/3.

(40) ينظر: المحلى: 39/9.

(41) نصب الراية، للإمام عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي (ت762هـ)، المحقق محمد بن يوسف السنيوري، دار الحديث، مصر، 1357هـ: 195/3.

(42) ينظر: الهداية شرح بداية المبتدى: 217/1؛ بدائع الصنائع: 250/2.

(43) ينظر: فتح القدير: 255/3.

(44) سورة النور: الآية 32.

(45) ينظر: بدائع الصنائع: 241/2.

(46) ينظر: المبسوط: 223/4؛ تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق: 118/2.

(47) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، للإمام احمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت852هـ)، المحقق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ: 413/9؛ عمدة القاري: 95/13؛ سنن أبي داود: 277/6 رقم الحديث (5085).

(48) مجمع الزوائد: 525/4، رقم الحديث (7516).

(49) العضل: معناها منعُ المرأة من التزو يج بكفئها إذا طلبت ذلك وَرغِبَ كلٌّ منهما في صاحبهِ. (الإنصاف: 77/8).

(50) ينظر: فتح القدير: 286/3.

(51) ينظر : بدائع الصنائع : 155/5؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : 296/3؛ المغني: 387/5.

(52) سورة النساء: الآية 6.

(53) ينظر : تبيين الحقائق : 221/5؛ الشرح الكبير للدردير : 291/3؛ مغني المحتاج : 170/2.

(54) ينظر: فتح القدير: 263/9؛ حاشيتا قليوبي وعميرة: 381/2.

(55) ينظر : بدائع الصنائع : 153/5؛ التاج والإكليل لمختصر خلي ل: 632/6؛ تحفة المحتاج : 178/5؛ الفروع : 323/4؛ المحلى : 131/9؛ البحر الزخار : 302/4؛ شرائع الإسلام: 87/2.

(56) سورة الإسراء: الآية 34.

(57) ينظر: المستدرك على الصحيحين ، للإمام محمد بن عبد الله النيسابوري (ت405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 66/2 وهو حديث صحيح الإسناد.

(58) كشاف القناع: 447/3؛ الفروع: 323/4.

(59) فتح القدير: 254/9؛ التاج والإكليل: 632/6؛ البحر الزخار: 303/4.

(60) فتح القدير: 265/9.

(61) المغني: 305/4.

(62) حاشيتا قليوبي وعميرة: 375/4؛ شرائع الإسلام: 88/2.

(63) بدائع الصنائع: 5/ 156؛ التاج والإكليل: 635/6.

(64) تبيين الحقائق: 195/5؛ مغني المحتاج: 291/4.

(65) فتح الباري، لابن حجر: 190/9.

(66) حاشية الصاوي على الشرح الصغير: 390/3؛ المغني: 386/5.

(67) سورة النساء: الآية 6.

(68) فتح القدير : 263/9؛ حاشية الدسوقي : 296/3؛ تحفة المحتاج : 180/5؛ كشاف القناع: 447/3.

(69) بدائع الصنائع: 154/5؛ التاج والإكليل: 635/6؛ تحفة المحتاج: 178/5؛ المغني: 303/4؛ البحر الزخار: 303/4؛ شرائع الإسلام: 88/2.

(70) سورة النساء: الآية 6.

(71) سنن البيهقي الكبرى ، للإمام احمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (ت458هـ)، المحقق محمد عبد القادر ، مكتبة دار الباز ، مكة المكرمة ، 1414هـ: 480/7.

(72) ينظر : سنن البيهقي : 423/2؛ فتح الباري ، لابن حجر : 211/5؛ عون المعبود : 324/9 ورجال إسناده ثقات.

(73) سورة النور: الآية 61.

(74) ينظر: التاج والإكليل: 635/6.

(75) ينظر : مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المحتاج : 195/5؛ بدائع الصنائع : 42/4؛ كشاف القناع: 464/5.

(76) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت970هـ): 181/4.

(77) ينظر: البحر الرائق: 185/4.

(78) ينظر: المغني: 195/8؛ بدائع الصنائع: 41/4.

(79) ينظر: المغني: 196/8.

(80) ينظر: بدائع الصنائع: 43/4.

(81) ينظر: تحفة المحتاج: 356/8؛ مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: 216/4.

(82) ينظر: بدائع الصنائع : 42/4؛ حاشية العدوي : 19/2؛ حاشية قليوبي ، احمد بن سلامة قليوبي : 90/4؛ المغني : 197/8؛ البحر الزخار : 389؛ شرائع الإسلام : 290/2.

(83) ينظر: حاشية العدوي: 133/2.

(84) ينظر: المبسوط: 42/4؛ مواهب الجليل في شرح مختصر خليل : 216/4؛ المغني: 196/8.

(85) ينظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج: 356/8؛ البحر الزخار: 289/4.

(86) ينظر : المبسوط : 42/4؛ حاشية قليوبي : 90/4؛ المغني : 197/8؛ المحلى : 145/8؛ شرائع الإسلام: 190/2.

(87) ينظر: البحر الرائق: 181/4.

(88) ينظر: الفروع: 614/5.

(89) ينظر: المحلى: 142/10.

(90) ينظر: شرائع الإسلام: 290/2.

(91) سورة الأنفال: الآية 75.

(92) ينظر: المحلى: 146/8.

(93) ينظر: حاشية قليوبي: 91/4؛ المجموع: 337/18؛ المغني: 197/8.

(94) ينظر : سنن الترمذي : 205/8؛ ينظر : سنن البيهقي : 157/2 وقال أبو عيسى هو حديث حسن صحيح.

(95) ينظر : حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني ، للإمام علي الصعيدي العدوي ، مطبعة دار الفكر : 425/5؛ بدائع الصنائع: 3/4؛ تحفة المحتاج في شرح المنهاج ، للإمام شهاب الدين احمد بن محمد بن حجر الهيثمي (ت974هـ)، دار إحياء التراث العربي: 346/8.

(96) ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل: 584/5؛ المبسوط للسرخسي: 156/27؛ الأم، للشافعي : 98/5؛ المغني : 10/8؛ المحلى : 267/9؛ البحر الزخار : 275/4؛

الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، زين الدين بن علي العاملي، دار الكتب الإسلامي، بيروت: 110/5.

(97) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني: 35/4؛ مغني المحتاج: 185/5.

(98) ينظر: مغني المحتاج: 446/3؛ الفروع: 602/5؛ شرائع الإسلام: 297/2.

(99) ينظر: كشاف القناع: 409/19.

(100) ينظر : الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ، للإمام علاء الدين أبو الحسن بن سليمان المرداوي (ت885هـ): 401/9.

(101) ينظر: المبسوط: 156/27؛ ينظر: بدائع الصنائع: 36/4.

(102) ينظر: المبسوط، للسرخسي: 227/5.

(103) ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: 65/3.

(104) ينظر: العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود البابرتي، دار الفكر، بيروت: 419/4.

(105) ينظر : فتح القدير ، للإمام كمال ا لدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت861هـ)، مطبعة دار الفكر: 419/4.

(106) ينظر: المبسوط: 227/5.

(107) ينظر: فتح القدير: 350/3؛ ينظر: المغني: 585/7.

(108) ينظر: حاشية الدسوقي: 381/10؛ الأم، للشافعي: 98/5؛ المغني: 186/5.

(109) ينظر: التاج والإكليل: 584/5؛ المغني: 175/8.

(110) صحيح مسلم: 297/6، رقم الحديث (2360).

(111) عون المعبود: 100/4، رقم الحديث (1441).

(112) البحر الرائق شرح كنز الدقائق : 376/11؛ المحلى : 268/9؛ البحر الزخار : 280/4؛ شرائع الإسلام: 296/2.

(113) المحلى: 268/9.

(114) سورة الإسراء: الآية 26.

(115) سورة البقرة: الآية 233.

(116) عون المعبود: 99/4، رقم الحديث (1440).

(117) سنن أبي داود: 260/5.

(118) صحيح مسلم بشرح النووي: 437/3.

(119) سورة الإسراء: الآية 26.

(120) سورة الطلاق: الآية 7.

(121) ينظر : المغني، للإمام عبد الله بن احمد بن قدامه المقدسي أبو محمد (ت620هـ)، دار الفكر ، بيروت ، ط1، 1405هـ : 205/6؛ أسنى المطالب شرح روض الطالب : 7/3.

(122) سورة النساء: الآية 33.

(123) سورة الأنفال: الآية 72.

(124) سورة الأنفال: الآية 75.

(125) شرح منتهى الإرادات ، للشيخ محمد بن احمد الفتوحي المعروف بابن النجار (ت972هـ)، مطبعة عالم الكتب، بيروت: 19/8.

(126) المبسوط، أبو بكر محمد بن احمد بن أبي سهل السرخسي (ت483هـ)، دار إحياء التراث العربي : 193/29؛ ينظر : المغني ، للإمام موفق الدين عبد الله بن احمد المعروف بابن قدامه (ت620هـ)، دار إحياء التراث العربي: 207/6.

(127) ابن مسعود : هو عبد الله بن مسعود الهذل ي من أكابر الصحابة فضلاً، وملازمة للرسول ﷺ وشهد المشاهد كلها مع الرسول ﷺ توفي بالمدينة سنة 32هـ. (الإصابة في تمييز الصحابة: 368/2).

(128) معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجى الصحابي الجليل شهد المشاهد كلها، كان عالماً بالحلال والحرام ولد سنة عشرين قبل الهجرة، وتوفي بغور الأردن سنة ثماني عشرة. (الإصابة في تمييز الصحابة: 426/3).

(129) أبو الدر داء: هو عويمر بن قيس أسلم بعد معركة بدر وأحسن إسلامه (ت32هـ). (صفة الصفوة: 627/1).

(130) أبو عبيدة بن الجراح : هو عامر بن عبد الله بن الجراح أسلم أبو عبيدة قبل دخول رسول الله ﷺ دار الأرقم وشهد بدراً وأحداً قال ﷺ: «**لكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة**». (الطبقات لابن سعد: 384/7).

(131) شريح: هو القاضي أبو نصر شريح ابن القاضي عبد الكريم ابن الشيخ أبي العباس، وكان إماماً في الفقه وولي القضاء بأمل طبرستان وصنف كتاباً في القضاء سماه روضة الحكام وزينة الأحكام (ت505هـ). (طبقات الفقهاء: 256/1).

(132) ابن سيرين : هو محمد بن سيرين ويكنى أبا بكر، وكان إماماً في الفقه، ولد محمد لسنتين من خلافة عثمان بن عفان ﷺ وتوفي سنة عشر ومائة وهو ابن سبع وسبعين سنة. (طبقات الفقهاء: 91/1).

(133) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت970هـ)، دار الكتاب الإسلامي: 122/25؛ الفروع، للإمام أبو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد المقدسي (ت328هـ)، مطبعة عالم الكتب : 27/5؛ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار: 356/6؛ شرائع الإسلام: 25/4.

(134) سورة الأنفال: الآية 75.

(135) المستدرك على الصحيحين ، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت1411هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1: 383/4، رقم الحديث (8002)؛ وينظر : سنن الترمذي ، للإمام محمد بن عيسى السلمي أبو عيسى (ت279هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار أحياء التراث العربي ، بيروت: 20/8، رقم الحديث (2250).

(136) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم الأنصاري يكنى أبا حمزة خادم رسول الله ﷺ روي عن النبي ﷺ وعن أبي بكر وعمر وعثمان توفي وعمره 93. (الإصابة لابن حجر: 71/1).

(137) صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت256هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407هـ: 263/12، رقم الحديث (3558)؛ صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج النبسابوري (ت261هـ)، تحقيق: د.محمد فؤاد عبد الباقي ، دار أحياء التراث ا لعربي ، بيروت : 456/6، رقم الحديث (2496).

(138) صحيح مسلم بشرح النووي: 14/4، رقم الحديث (3558).

(139) ثابت بن الدحداح بن نعيم بن ... بن غنم الأنصاري ويكنى أبا الدحداح ، استشهد يوم أحد طعنه خالد بن الوليد برمح فأنفذه. (الاستيعاب في معرفة الأصحاب: 61/1).

(140) قيس بن عاصم بن سنان ... بن عبيد المنقري، يكنى أبا علي وقيل يكنى أبو أبا طلحة المشهور هو أبو علي وكان عاقلاً حليماً وحرم على نفسه الخمر في الجاهلية . (الإصابة في تميز الصحابة: 113/5).

(141) المبسوط، للسرخسي: 30/ 3.

(142) تبيين الحقائق: 6/ 242.

(143) زيد بن ثابت: هو زيد بن ثابت الضحاك الخزرجي ﷺ ويكنى أبا سعيد، وكان عمر لا يقدم أحداً في القضاء والفتوى والفرائض، قدم إلى المدينة وله أحد عشر سنة ومات بالمدينة سنة 45هـ. (طبقات الفقهاء: 26/1).

(144) سعيد بن المسيب : هو إمام التابعين وأحد فقهاء المدينة المنورة وحجة في الفقه والحديث ولد سنة خمس عشرة وتوفي سنة أربع وتسعين. (شذرات الذهب: 24/1).

(145) سعيد بن جبير : وهو تابعي كوفي حبشي الأصل يكنى أبو عبد الله، ولد سنة 45هـ، قتل زمن الحجاج في واسط (سنة 95هـ). (طبقات ابن سعد: 178/6).

(146) المبسوط ، للسرخسي : 42/32؛ ينظر : حاشية الدسوقي على الش رح الكبير ، للأمام شمس الدين محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي (ت1230هـ)، دار أحياء الكتب العربية : 278/16؛ المجموع شرح المهذب ، للإمام يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، دار الكتب العلمية : 245/5؛ المغني ، للإمام موفق الدين عبد الله بن احمد المعروف بابن قدامه (ت620هـ)، دار إحياء التراث العربي : 442/13؛ المحلى ، علي بن احمد بن حزم أبي محمد (ت456هـ)، مطبعة دار الجيل بيروت– لبنان: 312/9؛ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، المهدي لدين الله الإمام احمد بن يحيى المرتضى (ت840هـ)، مطبعة دار الكتاب الإسلامي: 352/6؛ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، المحقق الحلي أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن ، تحقيق عبد الحسين محمد علي، مطبعة الآداب في النجف، 1990م: 25/4.

(147) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، احمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي المالكي (ت1125هـ)، دار الفكر ، بيروت: 445/7؛ مغني المحتاج إلى معرفة

معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن احمد الشربيني الخطيب (ت977هـ)، دار الكتب العلمية: 12/4؛ المحلى، لابن حزم الظاهري: 349/8.

(148) الفواكه الدواني: 445/7؛ الأم، للشافعي: 238/8.

(149) أنس بن مالك بن النضر ضمضم الأنصاري يكنى أبا حمزة خادم رسول الله ﷺ توفي سنة 93هـ. (الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر: 7/1).

(150) سنن أبي داوود ، للحافظ سليمان بن الأشعث أبو داوود السجستاني الأزدي (ت275هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت: 422/10، رقم الحديث (3567)؛ ينظر: سنن الترمذي، للإمام محمد بن عيسى السلمي أبو عيسى (ت279هـ)، تحقيق احمد محمد شاكر، دار أحياء التراث العربي، بيروت: 238/8، رقم الحديث (2266).

(151) سورة النساء: الآية 14.

(152) الأم، للإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، دار المعرفة: 242/8.

(153) سورة الأنفال: الآية 75.

(154) صحيح البخاري: 67/30، رقم الحديث (3528)؛ صحيح مسلم: 456/6 رقم الحديث (2486).

(155) فتح الباري لابن حجر: 163/19 رقم الحديث (6264)؛ صحيح مسلم بشرح النووي: 4/ 14، رقم الحديث (1754).

(156) سورة النساء: جزء من الآية 12.

(157) المبسوط، للسرخسي: 19/30؛ ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للإمام علاء الدين أبو الحسن بن سليمان المر داوي (ت885هـ)، دار إحياء التراث العربي الإسلامي: 326/7.

(158) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت970هـ)، مطبعة د ار الكتاب الإسلامي: 581/8؛ ينظر: الإنصاف: 327/7.

(159) المبسوط، للسرخسي: 7/30.

(160) شرح منتهى الإرادات، لابن النجار: 537/2.

(161) المغني: 8/ 187.

(162) المبسوط، للسرخسي: 20/30.

(163) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت970هـ): 582/8؛ ينظر: المغني، لابن قدامه: 208/6.

(164) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: 351/7؛ التاج والإكليل: 530/8؛ المغني: 58/6.

(165) سورة البقرة: الآية 180.

(166) سعد بن أبي وقاص : هو سعد بن مالك بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة ويكنى أبا إسحاق ولد بمكة سنة (23 ق.هـ) وكان مجاب الدعوة وهو المجاهد الأول وكان قائد معركة القادسية وفتح المدائن، بلغ من العمر ثلاثاً وثمانين سنة ودفن بالبقيع سنة 55هـ. (طبقات ابن سعد: 142/3).

(167) صحيح البخاري : 95/10، رقم الحديث (2742)؛ صحيح مسلم : 52/11، رقم الحديث (4296).

(168) المبسوط، للسرخسي: 156/27.

(169) فتح القدير: 479/10.

(170) بدائع الصنائع: 349/7.

(171) رد المحتار على الدر المختار: 686/6؛ المبسوط: 223/5.

(172) المبسوط، للسرخسي: 156/27؛ المدونة الكبرى: 376/4؛ الأم: 116/4؛ الفروع: 660/4؛ المحلى: 354/8.

(173) المبسوط: 378/30؛ التاج والإكليل: 530/8؛ الأم: 116/4؛ الإنصاف: 189/7؛ شرائع الإسلام: 201/2.

(174) بدائع الصنائع: 349/7.

(175) سورة البقرة: الآية 177.

(176) سنن ابن ماجه: 497/8، رقم الحديث (4334)؛ سنن الدارقطني: 116/10.

(177) المغني: 56/6؛ المحلى: 354/8.

(178) سورة البقرة: الآية 180.

(179) المحلى: 354/8.

(180) سورة البقرة: الآية 180.

(181) صحيح البخاري: 1008/3، رقم الحديث (6)؛ فتح الباري: 369/5.

(182) سورة الأنفال: الآية 75.

(183) ينظر : فتح الباري ، لابن حجر : 12/ 20؛ صحيح ابن حبان ، محمد بن حبان بن احمد أبو حاتم التميمي (ت354هـ)، المحقق شعيب الأرنوؤط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط2، 1414هـ.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1 -الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، لأبن عبد البر النمري القرطبي (ت463هـ) بهامش الإصابة دار أحياء التراث العربي، بيروت، لا توجد سنة الطبع.

2 -أسنى المطالب شرح روض الطالب ، أبو يحيى زكريا الأنصاري النووي، دار الكتاب العربي الإسلامي.

3 -الإصابة في تمييز الصحابة ، شهاب الدين أبي الفضل احمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، دار أحياء التراث العربي، بيروت، لا توجد سنة الطبع.

4 -الأم، للإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، لسنة 1393هـ.

5 -الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ، للإمام علاء الدين أبو الحسن بن سليمان المرداوي (ت885هـ)، دار إحياء التراث العربي الإسلامي، لا توجد سنة الطبع.

6 البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت970هـ)، دار المعرفة، بيروت، لا توجد سنة الطبع.
7 البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، الشيخ محمد بن يحيى بن مرتضى الزيدي (ت840هـ)، دار الكتاب الإسلامي.
8 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، دار الكتب، بيروت، ط2، 1406هـ/ 1982م.
9 بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، للقاضي محمد بن أبي احمد بن رشد المالكي (ت595هـ)، دار الفكر، لا توجد سنة الطبع.
10 تاج العروس من جواهر القاموس ، للسيد محمد مرتضى الزيدي، تحقيق عبد الكريم الغرباوي، مطبعة الكويت، 1983م.
11 التاج والإكليل بشرح مختصر خليل ، للشيخ محمد بن يوسف بن أبي القاسم المواق (ت897هـ)، مكتبة النجاح، ليبيا، ط2، 1398هـ.
12 تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للإمام فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت743هـ)، دار الفكر، لا توجد سنة الطبع.
13 تحفة المحتاج في شرح المنهاج ، للإمام شهاب احمد بن محمد بن حجر الهيثمي (ت974هـ)، دار أحياء التراث العربي، لا توجد سنة الطبع.
14 تذكرة الحفاظ، للذهبي، دار أحياء التراث العربي، بيروت.
15 التعريفات، للشيخ أبي الحسن علي بن محمد الجرجاني ، المحقق إبراهيم جبار ، مطبعة آفاق عربية، ط1، 1405هـ.
16 حاشيتا قليوبي وعميرة، للإمام شهاب الدين احمد بن سلامة القليوبي المصري (ت1069هـ)، وشهاب الدين الملقب بعميرة (ت957هـ)، دار الفكر.
17 حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، للإمام شمس الدين محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي (ت1230هـ)، دار إحياء الكتب العربية، لا توجد سنة الطبع.
18 حاشية الصاوي على الشرح الصغير، للإمام أبو العباس احمد الصاوي المالكي ، نشر دار المعارف.

19- حاشية ابن عابدين، الشيخ محمد أمين الشهير بأبن عابدين الحنفي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1386هـ/ 1966م.

20- حاشية البجيرمي، للشيخ سليمان بن عمر بن البجيرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر – تركيا.

21- حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، للإمام على الصعيدي العدوي، المحقق الشيخ محمد البقاعي، دار النشر المكتبة الإسلامية، مطبعة دار الفكر، 1412هـ.

22- الخرشي على مختصر سيدي خليل ، للشيخ محمد بن عبد الله بن علي الخرشي ، دار الكتاب، بيروت.

23- الدر المختار، شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان مع حاشية ابن عابدين، دار الفكر، ط2، 1386هـ.

24- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، زين الدين بن علي العاملي، دار الكتب الإسلامي، بيروت.

25- سبل السلام، للإمام محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني (ت1182هـ)، دار الكتب الإسلامي، بيروت.

26- سنن ابن ماجه، للإمام أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت275هـ)، حقق نصوصه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة، لا توجد سنة الطبع.

27- سنن أبي داود، للحافظ سليمان بن الأشعث الأزدي (ت275هـ)، تحقيق: محمد محيى الدين، دار الفكر، بيروت، لا توجد سنة.

28- سنن البيهقي، للإمام احمد بن الحسين بن على أبو بكر البيهقي (ت458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ.

29- سنن الترمذي، للإمام محمد بن عيسى أبو عيسى (ت279هـ)، تحقيق احمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا توجد سنة الطبع.

30- سنن الدار قطني، للإمام علي بن عمر أبو الحسن البغدادي (ت385هـ)، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، 1381هـ.

31 السيل الجرار، للشيخ محمد بن علي بن محمد السوكاني (ت1250هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ.

32 سير أعلام النبلاء ، للشيخ محمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ)، تحقيق : شعيب الأرناءوط ومحمد نعيم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413هـ.

33 شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، المؤرخ الفقيه أبي الفلاح بن عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت1089هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

34 شرائع الإسلام في معرفة الحلال والحرام ، المحقق أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن.

35 شرح فتح القدير، للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي (ت681هـ)، مطبعة دار الفكر، لا توجد سنة الطبع.

36 الشرح الكبير، لأبي البركات سيدي احمد الدردير، المحقق محمد عايش، دار الفكر، لا توجد سنة الطبع.

37 شرح منتهى الإرادات ، للشيخ محمد بن احمد الفيومي المعروف بابن النجار (ت972هـ)، دار عالم الكتب.

38 صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت256هـ)، تحقيق : د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407هـ.

39 صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت261هـ)، تحقيق: د.محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا توجد سنة الطبع.

40 صحيح مسلم بشرح النووي، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ، دار أحياء التراث العربي، بيروت، 1404هـ.

41 صفة الصفوة، للإمام عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج (ت597هـ)، تحقيق: محمود و د.محمد رواسن، دار المعرفة، بيروت، 1399هـ/ 1979م.

42 الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار الفكر، بيروت.

43 طبقات، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق (ت476هـ)، تحقيق: خليل ميس، دار العلم، بيروت.

44 -العناية شرح الهداية، محمد بن محمد محمود البابرتي، دار الفكر، بيروت.
45 -عون المعبود شرح سنن أبي داود، للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق ، عالم الكتب ، بيروت، ط2، 1415هـ.
46 -فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، احمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت852هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد البلقي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
47 -الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، احمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي المالكي (ت1125هـ)، دار الفكر، بيروت.
48 -الفروع، للامام ابو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد المقدسي (ت382هـ)، تحقيق : حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ.
49 -فتح القدير بشرح الهداية، للشيخ كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام (ت681هـ)، دار احياء التراث العربي.
50 -القاموس المحيط، للشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي، دار الفكر، بيروت، 1403هـ.
51 -القوانين الفقهيه لابن جزي ، محمد بن أحمد جزي الكلبي الغرناطي (ت741هـ)، دار الفكر، سنة الطبع (لا).
52 -كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن ادريس البهوتي (ت1051هـ)، تحقيق: هلال مصطفى هلال، دار الكتب العلمية، 1402هـ.
53 -لسان العرب ، للعلامة ابي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري (ت712هـ)، مصورة عن طبعة بولاق، ط20.
54 -المبسوط، أبو بكر محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي (ت483هـ)، دار إحياء التراث العربي.
55 -المبسوط، محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني أبو عبد الله (189هـ)، مطبعة ادارة القرآن والعلوم الإسلامية، تحقيق: أبو ألوفا الأفغاني، سنة الطبع (لا.ت).
56 -مجمع الزوائد، للإمام على بن أبي بكر الهيثمي، نشر دار الريان للتراث، 1407هـ.

57 -المجموع شرح المهذب ، للإمام يحي بن شرف النووي (ت676هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ/ 1996م.
58 -المحلى، للإمام أبي علي محمد بن احمد بن حزم الأندلسي (ت456هـ)، مطبعة الآفاق الجديدة، بيروت.
59 -مختار الصحاح ، محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي (ت606هـ)، دار الرسالة ، الكويت، 1403هـ.
60 -المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، دار النشر، بيروت.
61 -المستدرك على الصحيحين ، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ.
62 -المصباح المنير، للعلامة احمد بن محمد بن علي الفيومي.
63 -المغني، للإمام موفق الدين عبد اله بن احمد المعروف بلبن قدامه (ت620هـ).
64 -مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج ، للإمام شمس الدين محمد بن احمد الشربيني الخطيب (ت977هـ)، دار الكتب العلمية.
65 -المهذب من فقه الإمام الشافعي ، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ، (ت476هـ)، دار الطباعة، بيروت، ط2، 1959م.
66 -المعجم الصغير ، للحافظ أبو القاسم سليمان بن احمد الطبراني (ت260هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت.
67 -المعجم الكبير ، للحافظ أبو القاسم سليم ان بن احمد الطبراني (ت260هـ)، تحقيق : حمدي عبد الحميد.
68 -مصنف عبد الرزاق ، للحافظ أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت211هـ)، مطبعة بيروت، ط2، 1403هـ.
69 -نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية ، جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي ، دار الفكر، بيروت.
70 -نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني (ت1255هـ)، دار الجيل، بيروت، 1973م.

مفهوم الأخلاق العامة في القانون وخصائصها

م.م. مصطفى رحيم ظاهر حبيب

الجامعة التكنولوجية/ قسم العلوم التطبيقية

المقدمة

إن هذا الموضوع يعد من الموضوعات المهمة في مجال مفهوم الأخلاق العامة وخصائصها في بلادنا الإسلامية إذ إن القانون اصبح أداة ووسيلة لإيجاد أخلاقيات جديدة تسري في ذلك المجتمع أو إلغاء أخلاقيات متعارف عليها في المجتمع في ظل ما يعرف بالعولمة الثقافية والاجتماعية وتضاؤل سلطة الدولة إزاءها في المحافظة على الأخلاق العامة وحمايتها ولاسيما بعد انتشار الفضائيات الموجهة وغير الموجهة فضلا عن الإنترنت وغير ذلك من وسائل الاتصالات الحديثة التي اصبح العالم في ظلها عبارة عن قرية صغيرة تتأثر فيه كل دولة بما يحدث في الدولة الأخرى.

كما تتجلى أهمية الموضوع بالنواحي الاتية:

أولا– قيام العديد من الدول بإنشاء أجهزة ودوائر خاصة لحماية الأخلاق العامة من التدنيس أو الهدم ويكون هذا في مجالات عدة منها

1 –لجان رقابة وفحص المصنفات الفنية والأفلام السينمائية التي تكون مهمتها التثبت من مدى مساسها بعقائد المجتمع واخلاقه[1].

2 –شرطة الأداب في جمهورية مصر العربية ، التي تتولى مهمة مراقبة جرائم الأداب والأخلاق العامة.

3 –وجود الشرطة السياحية في العديد من الدول ولاسيما السياحية منها، التي تكون من بين مهامها مراقبة تطبيق القانون في سائر المحال التي يرتادها السياح الأجانب تحسبا مما قد يأتون به من أفعال قد تعارض قيم مجتمعها.

ثانيا– إصدار قوانين عدة تهدف بالأساس إلى حماية أخلاق المجتمع وقيمه كقانون مكافحة البغاء رقم (8) لسنة 1988[2].

ثالثا– ما شهده عقد التسعينيات من القرن الماضي من محاولات عديدة لإصدار توصيات تهدف بالدرجة الأساس إلى شيوع الرذيلة ونشر الإباحية الجنسية تحت عنوان (الحرية الجنسية).

رابعا – ومما يزيد من أهمية هذا الموضوع ندرة ما كتب فيه من ناحية قانونية متخصصة باعتبار إن هدف حماية الأخلاق العامة بالنسبة للدولة هو هدف حديث نسبيا مقارنة

بالأهداف الأخرى كحفظ الأمن أو الصحة أو السكينة إذ انه لم يظهر في فرنسا بصورة واضحة الا بعد حكم لوتيسيا عام 1959.

مشكلة البحث

يتصدى بحثنا هذا لم عالجة وتحليل موضوع من أهم موضوعات الأخلاق واكثرها إلحاحا في الوقت الحاضر وفي المستقبل وهو واجب الدولة في حماية الأخلاق العامة ومدى تأثير ذلك في حريات الأفراد، ذلك إن اضطلاع الإدارة بهذا الواجب لابد أن يؤدي من وجه أو آخر إلى المساس بحقوق الأفراد وحرياتهم وه و أمر لاشك في أهميته وجدارته بالبحث والتمحيص ومن ثم يجب ايجاد نوع من التوازن بين واجب حماية الأخلاق في المجتمع من ناحية واحترام حريات الأفراد من ناحية أخرى دون الافراط بأحدهما على حساب الأخر وذلك من خلال رسم آلية ممارسة الإدارة لهذه السلطة ، وعلى الرغم من ا همية الموضوع فاننا لم نجد بحثا قانونيا متخصصا في هذا المجال سواء في مصر أو العراق ويقتصر الباحثون والفقهاء على التطرق إلى واجب الدولة في حماية الأخلاق العامة عند كلامهم عن اغراض الضبط الاداري بصورة موجزة ضمن مؤلفات القانون الاداري العامة مما يجعل موضوعنا اساسا لما تتبعه من دراسات قانونية متخصصة في هذا الموضوع.

منهجية الدراسة

اعتمدنا في دراستنا على منهجية معينة تهدف إلى تحليل سلطة الإدارة في حماية الأخلاق العامة ودراسة الوجه الآخر لهذه الحماية والأثر الرئيسي الناجم عنها ألا وهو أثر هذه السلطة في حقوق الأفراد وحرياتهم وعلى أساس المقارنة بين ما هو معمول به في فرنسا بوصفها دولة غربية تحمل أخلاقيات خاصة وبين ما هو معمول به في مصر والعراق بما يحملانه من ثقافة شرقية مشيرين في ذلك بدقة إلى اغلب الأحكام القانونية المنظمة لسلطة الإدارة في هذا المجال ان لم نقل جميعها سواء أكانت واردة في صورة تشريع أ م عرف أم مبدأ قانوني على أن نتبع ذلك بآراء الفقهاء في هذا الموضوع معززة بالعديد من القرارات الإدارية والقضائية غير متغاضين عن الإشارة إلى الشريعة الإسلامية كلما وجدنا ذلك مناسبا محللين تلك الاراء والنصوص والقرارات ومتوصلين من كل ذلك إلى اختيار أو إيجاد

ما نعتقد انه اكثر انطباقا على الموضوع ومؤكدين على مدى اثر هذه السلطة في الحريات العامة لنستبين مواطن القصور والخلل في أوضاعنا القانونية ، ليتسنى لنا تقويمها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

تمهيد
ماهية الأخلاق العامة

للأخلاق العامة مفاهيم متعددة إذ أن مفهومها في اللغة يختلف عنه في الاصطلاح كما يختلف مفهومها في الفلسفة أو الاجتماع عنه في القانون ، وللأخلاق العامة خصائص عديدة يجب أن لا نغفل الإشارة إلى أهمها بقدر اتصالها بالنظام العام بوصفها غرضا من أغراضه يجب أن تسعى الإدارة لحمايته كما أن لها مفهوما واسعا ومهما في الشريعة الإسلامية يجب دراسته بتعمق وروية لما لا يخفى من اثر الشريعة الإسلامية في القوانين الوضعية في البلاد الإسلامية بوصفها المعين الذي يستلهم المشرع منه قوانينه. وهذا ما سندرسه في مبحثي هذا في الاول مفهوم الأخلاق العامة ونحدد خصائصها.

المبحث الأول
مفهوم الأخلاق العامة

لتحديد مفهوم الأخلاق العامة فاننا يجب ان نحدد مفهومها في اللغة والاصطلاح في مطلب اول ونبين في الثاني مفهومها في الشريعة الإسلامية.

المطلب الاول- مفهوم الأخلاق العامة لغة واصطلاحاً

الفرع الاول/ مفهوم الأخلاق العامة لغة:

يمكن بيان مفهوم الأخلاق العامة في اللغة عن طريق تحليل معناها إذ ان هذا المفهوم هو مركب لفظي مكون من كلمتين الأخلاق والعامة ومن ثم يجب للوصول إلى معرفة هذا المفهوم بتحليل معنى هذين اللفظين:

1- الأخلاق: عند أهل اللغة هي مصدر خُلق- يَخْلُقُ- خَلاقة فهو خَليق فيقال الغلام حَسُنَ خُلقُه، والخلق عبارة عن هيأة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بيسر من غير حاجة إلى فكر وروية فإذا كانت الهيأة تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا سميت الهيأة خلقاً

حسناً وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيأة خُلقاً سيئاً [3]، كما يمكن أن يراد بالخُلُق معنى السجية والطبع [4] وهما يتعلقان بأوصاف صورة الإنسان الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة، ويقال خَالَقَ الناس أي عاشرهم على أخلاقهم [5] أو خَالِقِ الناس بخُلق حسن أي حُسن المعاشرة ، كما يمكن أن يقصد بال خُلُق جماع من العادات والعواطف والمثل تجعل أفعال الفرد ثابتة نسبيا ويمكن توقع صدورها عنه[6].

والأخلاق مفردها خُلُقُ وهي مجموعة صفات نفسية وأعمال الإنسان التي توصف بالحسن أو القبح، ولم يرد ذكرها في القران الكريم بصيغة الجمع وإنما وردت بصيغة المفرد بقوله تعالى ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾[7] ولكن ورد ذكرها في الحديث بصيغة الجمع فضلا عن المفرد لقول الرسول ﷺ: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[8] كما يقال هذا الفعل أخلاقي وهو كل ماله صلة ب الأخلاق ويكون منسجما معها أو غير أخلاقي ويراد به كل مضاد لقواعد السلوك المسلم بها في عصر ومكان معينين[9].

2- العامة: وفعلها عَمَّ- يَعمَّ- عموما وعَمَّهُم الأمر يَعُمَّهُم عُموماً أي شملهم ، أما العَمَمُ فجمعها العامّة ويقال فلان مُعِمّ أي يَعُمَّ الناس بمعروفه[10]، والعامّة خلاف الخاصّة وقد ورد لفظ الخاصة في القران الكريم فقد قال تعالى ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً ﴾ [11] وقيل في تفسيرها بان الفتنة لا تختص إصابتها لمن يباشر الظلم منكم بل تَعُمه وغيره[12].

وخلاصة الأمر فان العام هو لفظ يستغرق الصالح له بلا حصر[13].

الفرع الثاني/ مفهوم الأخلاق العامة اصطلاحاً:

بادئ ذي بدء يجب الإشارة إلى أننا سوف لا نتعرض في تحديد مفهوم الأخلاق العامة عند أهل الاصطلاح إلى مفهومها الفلسفي أو الاجتماعي لان مثل هذا التحديد العقلاني أو العملي لا فائدة تُرجى منه لموضوع بحثنا ولذلك سنكتفي بدراسة مفهومها في مجال القانون وهذا يتطلب منا الإشارة إلى حقائق عديدة أهمها:

أولاً: إن القوانين المقارنة لم تستقر على استخدام عبارة موحدة للدلالة إلى موضوع البحث وتفصيل ذلك فيما يأتي:

1- ان القوانين قد تستخدم عبارة (الآداب العامة) منفردة ومثال ذلك ما نص عليه الدستور المصري من أن من واجبات الشرطة السهر على الآداب [14] وما جاء في المادة (72) من قانون المطبوعات والنشر الإماراتي إذ نصت على انه «لا يجوز نشر آراء تتضمن انتهاكا لحرمة الآداب العامة...»[15].

2- وقد تكتفي القوانين بذكر لفظ الأخلاق منفردة ومثالها ما نص عليه قانون الرقابة على المصنفات والأفلام السينمائية العراقي رقم (64) لسنة 1973 بمنع عرض المصنفات والأفلام وبيعها إذا كانت تدعو إلى إفساد الأخلاق[16].

3- كما قد تستخدم عبارة (الأخلاق والآداب العامة) مترادفتين ومثال ذلك ما نص عليه قانون العقوبات العراقي بعبارة «الجرائم المخلة بالأخلاق والآداب العامة»[17] وما نص عليه قانون المطبوعات والنشر الأردني من حظر نشر الأخبار والتقارير والرسائل والمقالات والصور المنافية للأخلاق والآداب العامة[18].

4- كما تستخدم عبارة (الأخلاق أو الآداب العامة) احيانا ومثال ذلك ما نصت عليه تعليمات تنظيم مهنة مختبرات التصوير العراقي من وجوب الامتناع عن التقاط أي صورة منافية للأخلاق أو الآداب العامة[19].

ثانياً: واتساقا مع موقف التشريعات فقد جرى أغلبية فقهاء القانون العام كذلك على عدم التفرقة بين الأخلاق والآداب العامة واستخدامهما مترادفتين[20].

ثالثاً: اعتاد أغلب فقهاء القانون الإداري على عد الأخلاق العامة عنصرا من عناصر النظام العام[21]، في حين نرى أن معظم التشريعات المقارنة ذات الشأن تفصل بينهما بدليل ان المشرع حين يشير إليها يقول الآداب أو الأخلاق والنظام العام أو (النظام العام)[22]، فلو كانا شيئاً واحداً عنده لاكتفى بقول النظام العام فقط على اساس أن الأخلاق داخلة فيه ولم يشر إليهما معاً كلما بين كيفية إقامة النظام العام وحمايته أو الحفاظ عليه ونرى رجحان كفة اراء الفقهاء فالنظام العام يتكون من عناصر متعددة منها الأخلاق العامة.

رابعاً: لم تبين التشريعات المقارنة المقصود بالأخلاق أو الآداب (بحسب العبارة المستخدمة) وهذا أمر قد يكون مقبولا على اعتبار أن ليس من مهمة التشريع الدخول في التفاصيل وان مهمة تعريف الأشياء هي من مهمة الفقه والقضاء إلا أننا نلاحظ أيضا إن غالبية فقهاء

القانون العام لم يوضحوا المقصود بهما ولم نجد سوى محاولات محدودة وخجولة لتعريفهما ومن الأمثلة عليها:

1 –عرف د .محمود عاطف البن ا الآداب العامة بأنها «الحد الأدنى من الأفكار والقيم الخلقية التي تواضع عليها الناس»[23].

2 –عرف د .خالد الظاهر الآداب و الأخلاق بانها «المحافظة على القيم الأدبية والأخلاقية»[24].

3 –عرف هاني الطهراوي الآداب العامة بانها «القيم والمبادى الأخلاقية التي تواضع الناس في مجتمع على احترامها والالتزام بها»[25].

4 –أما د.عزيزة الشريف فترى ان الآداب العامة هي الحد الأدنى الذي إذا لم يحرص عليه أدى ذلك إلى انهيار الحياء الخلقي في الجماعة مما يترتب عليه انهيار نظامها المادي[26].

خامساً : إن مفهوم الأخلاق والآداب العامة المستخدم في مجال القانون الا داري بصفته غرضا من أغراض الضبط الإداري اوسع من مفهومه في مجال القانون الجنائي فا جهزة الضبط الإداري قد تتدخل لمنع وقوع أفعال تمس الأخلاق العامة لا يجرمها القانون الجنائي مثل منع اللبس غير المحتشم، فضلا عن أنه يشملها فإذا كان الضبط الإداري يتدخل لمنع وقوع أفعال مخلة بـالأخلاق والآداب العامة غير المجرمة قانونا فمن باب أولى أن يتدخل لمنع وقوع الأفعال المجرمة قانونا كجرائم هتك العرض مثلا.

سادساً : إن مفهوم الآداب العامة المستخدم في مجال القانون العام ب وصفه غرضا من أغراض الضبط الإداري يختلف عن مفه ومه ا في مجال القانون الخاص إذ أن مفهومه ا في الأخير– وبحسب الرأي السائد في الفقه الحديث – هو بعض قواعد الأخلاق التي لا توجد في قانون خاص والتي يترتب على مخالفتها بطلان كل عقد واتفاق [27]، أو إنها كما يعرفها الأستاذ السنهوري «هي مجموعة من القواعد وجد الناس أنفس هم ملزمين باتباعها طبقا لناموس أدبي يسود علاقاتهم الاجتماعية، وهذا الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة والعادات المتأصلة وما جرى به العرف وتواضع عليه الناس »[28] وهي تعد جزء ا من النظام العام وتعبر عن الناحية الخلقية فيه وتدخل فيها الأصول الخلقية الجوهر ية التي لا يستقيم المجتمع من دونها وبالتالي يفرض على الجميع مراعاتها وعدم المساس بها على اساس أن

النظام العام في مجال القانون الخاص يعرف بأنه «الأساس السياسي والاجتماعي والاقتصادي والخلقي الذي يقوم عليه كيان الدولة كما ترسمه القوانين النافذة فيها »[29] وان كانت التشريعات المدنية قد جرت ومنها القانون المدني العراقي رقم (40) لسنة 1951 النافذ على ذكر عبارة (الآداب) منفصلة عن عبارة (النظام العام) بـ(أو)[30] التي يتبين منها وجود اختلاف في المفهومين وان أحدهما لا يتضمن الأخر ومن الأمثلة التي يذكرها فقهاء القانون الخاص في هذا الصدد الحكم ببطلان كل اتفاق متعلق باستغلال بيوت الدعارة أو أندية القمار لمخالفتها للآداب العامة وبطلان عقد الهتاف الذي يكون الغرض منه استئجار مجموعة من الهتافة لغرض التصفيق والترويج لما يعرض على المسرح بقصد خداع الجمهور في قيمة المسرحية[31].

وبهذا يتضح أن مفهوم الأخلاق والآداب العامة المستخدم في مجال الضبط الإداري يقترب من مفهومها في مجال القانون الخاص ولكنه يفترق عنها في بعض الأحيان فقد يسمح الضبط الإداري بأمور يعد القانون المدني الاتفاق عليها باطلا كالسماح بإنشاء دور للمقامرة أو الرهان على الرغم من أن القانون المدني يجعل الاتفاق الخاص بها باطلا[32].

كما ان للأخلاق مفهوما خاصا في القانون الدولي إذ يمكن تعريفها على وفق الراي الراجح في الفقه بانها «المبادى السامية التي يفرضها الضمير العالمي على الدول لمراعاتها في سلوكها مع بعضها البعض دون وجود التزام قانوني من جانبها »[33]، ويعني ذلك ان خرقها أو لا يوجب المسؤولية الدولية ، وبخلاف ذلك يرى قسم من الفقهاء وجوب مراعاة التصرفات الدولية وانسجامها مع الأخلاق حتى اصبح ذلك من المبادى القانونية العامة الأكثر شيوعاً بحيث عدت المعاهدة المخالفة لها باطلة [34] مستنداً في ذلك إلى ان العديد من الدول تبرر لجوءها للحرب أو بعض التصرفات الأخرى بانها رد فعل لانتهاكات الأخلاق الدولية وبالعكس تدين الدول عمليات الغزو لدول اخرى بوصفها مخالفة لقواعد الأخلاق الدولية.

يتبين لنا أن لمفهومي (الأخلاق العامة) و(الآداب العامة) معنى مترادفا في اصطلاح القانون وعند معظم فقهائه وإننا قد آثرنا استخدام عبارة (الأخلاق العامة) للأسباب الاتية:

1 إن كلمة (التأديب) قد ذكرتها قوانين العقوبات المقارنة في معرض سرد حالات استعمال الحق سببا من أسباب الإباحة مثل تأديب الزوج لزوجته وتأديب الآباء والمعلمين ومن في حكمهم للأولاد القصر[35] وهذا ما يخرج عن نطاق بحثنا.

2 إن كلمة (الآداب) لها معنى واسع في الشريعة الإسلامية فهي تشمل آداب العبادات بصورة عامة مثل آداب الصلاة والصيام والحج وهي ما تخرج كذلك من نطاق بحثنا.

3 كما أن كلمة (الآداب) جمع للفعل (أدب– يؤدب– تأديبا) التي تأتي بمعنى أدبه أو دربه وهذبه ورباه على محاسن الأخلاق وليس بالمعنى المستخدم في العديد من القوانين المقارنة فضلا عن أن كلمة الآداب قد تطلق على مجموعة المعارف والعلوم الإنسانية[36]، فالآداب قد تكون مرتبطة بحاجة اخرى للإنسان ، غير المسألة الأخلاقية. وهي أمور إكتسابية ترتبط بتعلم الفنون والمهارات والصنائع والخط وغير ذلك[37]، وهي تختلف باختلاف الزمان وتخرج كذلك عن نطاق بحثنا.

يتضح مما تقدم إن إيجاد تعريف جامع مانع للأخلاق العامة أمر لا يخلو من الصعوبة ويرجع ذلك إلى إنها فكرة مرنة غير محددة تتغير بتغير الزمان والمكان وتختلف على وفق المذاهب والنظريات وهي في تغيرها بحسب الزمان والمكان تتأثر إلى حد كبير بوجهة نظر الناس إليها فضلا عن تأثرها بوجهة نظر الدولة والأيدلوجية التي تعتنقها فحيث يسود أو يغلب الطابع الديني عموما وطابع الشريعة الإسلامية خصوصا نجد أن فكرة الأخلاق العامة تتسع، بينما نجد أنها تضيق حين يسود الطابع العلماني في الدولة.

ولهذا فإننا نرى أن المقصود بالأخلاق العامة كغرض من أغراض الضبط الإداري هي (القاعدة الخلقية التي تبلغ من الأهمية درجة تجعلها تؤثر في كيان الجماعة أو في مصلحة أساسية من مصالحها مما يستوجب حمايتها من قبل الإدارة).

ومعيار الأخلاق العامة في ذلك هو المعيار الاجتماعي الذي يؤثر في الوسط الذي يعيش فيه الناس وترجع كلمة الفصل في ذلك إلى القضاء الذي ينهض دوره في إعطاء التفسير الملائم للأخلاق العامة وهو في ذلك غير مطلق الحرية وانما يتقيد بأخلاق زمانه وعصره ومصالح دولته الأساسية ، فواجب القاضي أن يطبق مذهباً عاماً تدين به الجماعة بأسرها لا مذهبا فردياً خاصاً، أي أن عليه أن يرجع إلى المجتمع الذي يعيش فيه متمسكا بالأخلاق العامة المتوسطة التي يحرص المجتمع في غالبيته على التمسك بها

ومراعاتها، كما يجب ان يجيز تدخل الإدارة عند قيامها بحماية الأخلاق العامة حين يتعلق الأمر بفضيحة اجتماعية فقط وليس من واجب الإدارة تعليم الافراد الأخلاق[38].

كما يجب الاشارة إلى ان المحافظة على المشاعر الدينية في الدول الإسلامية تعد جزءا اساسيا من المحافظة على الأخلاق العامة باعتبار ان ديننا الإسلامي الحنيف يعد طابعاً مميزاً لشخصياتنا التي يجب حمايتها [39]، وهذا ما اكدته محكمة القضاء الاداري المصرية في حكمها القاضي بمنع توزيع كتاب بقولها «إن المدعي في كتابه انتحى ناحية تخالف الدين وتعاليم وأحكام الشرع بأن أورد فيه ما يعتبر دعوى إلى الإلحاد وعدم الاعتداد بالأديان السماوية وان فيه من اخطاء فاحشة وزلات لا تحمل... وكتاب على هذه الصورة فيه مناهضة للنظام العام الذي من أخص خصائصه الدين كما فيه إخلال بالاداب العامة»[40].

ويتضح من حكم محكمة القضاء الادارية المصرية المذكور انه جعل مخالفة قواعد الدين فعلا يشكل انتهاكا للنظام العام من جهة والاداب العامة من جهة اخرى وهذا ما لا يمكن قبوله إذ ان الاداب أو الأخلاق العامة تشكل عنصراً رئيساً من عناصر النظام العام ومن ثم فإن ما يعد مخالفا لها يكون في المحصلة والنتيجة مخالفا للنظام العام وبعبارة اخرى لا يمكن ان يشكل الفعل انتهاكا للاخلاق العامة والنظام العام في وقت واحد فاذا كان الفعل مخالفا للاخلاق العامة فلا يكون مخالفا للنظام العام الا نتيجة لمخالفته الأخلاق العامة بوصفها جزءا من النظام العام اما اذا كان مخالفا للنظام العام ابتداء فلا يمكن عده في الوقت نفسه مخالفا للاخلاق العامة فقد يكون مخالفا للامن العام أو غير ذلك من اغراض الضبط من دون الأخلاق العامة.

صفوة القول مماتقدم والغاية التي نبغي الوصول اليها هي ان انتهاك قواعد الدين التي يؤمن بها الأشخاص في مجتمع معين يشكل فعلاً مخالفاً للاداب العامة لذلك المجتمع ومن ثم مخالفا للنظام العام بمفهومه الواسع إذ ان النظام العام قد يكون ماديا أو معنويا (الأخلاق والاداب العامة) الا انه لايعتد بالمخالفة البسيطة لقواعد الأخلاق إذ يجب لتدخل الإدارة ان يكون الفعل المخالف للاخلاق العامة جسيما ويخضع تقدير ذلك للقضاء وم عيار الجسامة يفترض فيه ان يشكل رد فعل اجتماعي لدى اوساط المجتمع الذي ارتكب فيه هذا الفعل.

المطلب الثاني : مفهوم الأخلاق العامة في الشريعة الإسلامية

إن الذي يتدبر الإسلام في آيات كتاب الله الكريم وسنة نبيه الشريفة ، ويتأمل نصوصه وروحه يرى أن الإسلام في جوهر ه رسالة أخلاقية بكل ما تحمله هذه الكلمة من عمق وشمول، ولا عجب أن تكون (الأخلاقية) خصيصة من خصائصه العامة.

وليس ذلك لمجرد أن الإسلام حث بقوة على الفضائل ، وحذر بقوة من الرذائل ، ورتب على ذلك أعظم مراتب الجزاء ، ثوابًا وعقابًا ، في الدنيا والآخرة ، كما لايقتصر ذلك على أن الإسلام عنى بـالأخلاق عناية بالغة حتى أن القرآن حين أثنى على الرسول ﷺ لم يجد أبلغ ولا أرفع من قوله : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤ ﴾[41]، وحتى أن الرسول ﷺ ليلخص الهدف من رسالته فيقول في إيجاز بليغ: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق** »، وهذا مصداق لما جاء في الحديث النبوي: «**أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خُلُقًا** »[42]. وقال ﷺ: «**ان اثقل ما وضع في ميزان المؤمن يوم القيامة خُلق حسن وان الله يبغض الفاحش البذيء**»[43].

إن المجتمع المسلم كما يتميز بعقائده وشعائره ، ومفاهيمه ومشاعره ، يتميز أيضًا بأخلاقه وفضائله ، فـالأخلاق والفضائل جزء أصيل من كيان هذا المجتمع ، فهو مجتمع الأخلاق الفاضلة باشكالها كافة ، فليست الأخلاق ما يتعلق بما بين الإنسان والإنسان فحسب، وإنما تشتمل على ما بين الإنسان وخالقه أيضًا فه ي في الجانب السلبي تحرم كل الرذائل والكبائر فـتحرم الخمر والميسر ، وتحرم الزنى وكل ما يقرب أو يعين عليه ، وتحرم الربا ، وأكل أموال الناس بالباطل ، وتحرم عقوق الوالدين وقطيعة الأرحام وكل رذيلة تنكرها الفطرة السليمة والعقول الراشدة كما أن كل الأخلاق الفاضلة التي تعرفها الفطرة والعقول قد اقرها وأمر بها وحث عليها والذي يت فحص كتاب الله تعالى أو يقرأ أحاديث رسول الله ﷺ يرى أن هذه الأخلاق والفضائل من المقومات الذاتية للمجتمع المسلم وليست من الأعراض الطارئة عليه، فالشعوب الإسلامية تستوعب القيم الأخلاقية على أنها بعد من أبعاد الإيمان . فلأخلاق مرتبطة بالدين بصورة مباشرة.

إن القرآن الكريم مليء بالآيات التي ت قدم لنا نماذج خلقية كريمة ، تجمع بين المثالية والواقعية وتمزج الدين بالدنيا ، في اتساق والتئام ، لم تعرفهما من قبل- ولا من بعد- شريعة ولا نظام.

إن جُلّ أوامر القرآن ونواهيه تتعلق بجانب الأخلاق، غير أن الدين لا يقف عند حد الدعوة إلى مكارم الأخلاق وتمجيدها، ولكنه يعمل على إرساء قواعدها، وتحديد معالمها، ثم يرغب بالاستقامة، ويُحذر من الإ نحراف، ويضع الأجزية مثوبة وعقوبة على كلا السلوكين، وبهذا يتبين إن مفهوم الأخلاق في الشريعة الإسلامية أوسع بكثير من مفهومها في القانون العام عموما والقانون الإداري خصوصا.

وزد على ذلك بالقول أن الأخلاق في الإسلام إنسانية عالمية، لا تبيح لجنس ما تحرمه على آخر، المسلمون وغيرهم أمام ها سواسية، وبهذا سمت الأخلاق الإسلامية عن النزعة العنصرية القومية آلتي اتسمت بها الأخلاق اليهودية، والأخلاق القبلية والبدائية عموما.

وكما إن الأخلاق في الإسلام عالمية فإنها عملية إذ إن الإسلام عندما يقدم لنا الفضائل الأخلاقية فانه يقدمها على إنها أمر واجب النفاذ لا ب وصفه ا نظريات قابلة للنقاش[44].

وفضلا عن كل ذلك فإنها أخلاق شاملة تهتم بتنظيم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وعلاقة الإنسان بخالقه فضلا عن اهتمامها بعلاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بالأحياء غير العاقلة[45]، والذي يهمنا في هذا المجال هو علاقة الإنسان بالإنسان إذ نرى أن الأخلاق الإسلامية تسرى في كيان الإسلام كله وفى تعاليمه، كما تتدخل في مجالات الحياة كافة حتى في العقائد والعبادات وشؤون المال كلها، والاقتصاد وتدخل كذلك في السياسة والحرب، وهذا ما سندرسه تباعا بإيجاز.

أولاً- العقائد الإسلامية والأخلاق:

العقائد الإسلامية أساسها التوحيد، وضده ا الشرك، وهنا نجد الإسلام يضفي على التوحيد صبغة خلقية، فيعتبره من باب (العدل) وهو فضيلة خلقية فالأحاديث النبوية الشريفة- فضلا عن القران الكريم- تربط الفضائل الأخلاقية بالإيمان، وتجعلها من لوازمه وثمراته فقد قال خير الرسل «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلي كرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه و من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرًا أو ليصمت**»[46].

ثانياً- العبادات الإسلامية والأخلاق:

والعبادات الإسلامية الكبرى ذات أهداف أخلاقية واضحة ، فالصلاة وهى العبادة اليومية الأولى فى حياة المسلم، لها وظيفة مرموقة في تكوين الوازع الديني ، وتربية الضمير الديني: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾(47).

والزكاة وهى العبادة آلتي قرنها القرآن بالصلاة- ليست مجرد ضريبة مالية ، تؤخذ من الأغنياء، لترد على الفقراء وإنها إلى جانب ذلك وسيلة تطهير وتزكية في عالم الأخلاق فقال تعالى ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾(48).

والصيام في الإسلام يقصد به تدريب النفس على الكف عن شهواتها ، والحج في الإسلام تدريب للمسلم على التطهر والتجرد والترفع عن زخارف الحياة وترفها وصراعها.

ثالثاً- علاقة الأخلاق بشؤون المال والاقتصاد:

هناك علاقة وطيدة بين الأخلاق والمال والاقتصاد سواء أكان ذلك في ميدان الإنتاج ام التوزيع.

فليس للاقتصاد أن ينطلق- كما يشاء- بلا حدود ولا قيود ، من دون ارتباط بقيم ، ولا تقيد بمثل عليا ، فليس للمسلم أن ينتج ما يشاء ولو كان ضارًا بالناس ماديًا أو معنويًا ، وإن كان يستطيع أن يحصل هو من وراء هذا الإنتاج أعظم الأرباح، وأكبر المنافع.

إن زراعة التبغ (الدخان) أو (الحشيش) ونحوه من المواد المخدرة أو الضارة قد يكون فيه ا مكسب مادي كبير . ولكن الإسلام ينه ى أن يكون كسبه ونفعه من وراء خسارة غيره وضرره ، وليس للمسلم أن يحتكر الطعام ونحوه مما يحتاج إليه الناس رغبة في أن يبيعه بأضعاف ثمنه وفى الحديث الصحيح: «**لا يحتكر إلا خاطئ**»(49).

وليس للتاجر المسلم أن يخفى مساوئ سلعته وعيوبها ، ويبرز محاسنها مضخمة مكبرة، على طريقة الدعاية الإعلامية المعاصرة.

رابعاً- علاقة الحرب بالأخلاق:

إن اثر الأخلاق في سياسة الإسلام في حالة السلم وطيدة ، وكذلك سياسته في الحرب أيضًا لا تنفصل عن الأخلاق ، فالحرب لا تعنى إلغاء الشرف فى الخصومة والإنسانية في القتال.

إن ضرورة الحرب- في بعض الأحيان- لا تعنى الخضوع لغرائز الغضب والحمية الجاهلية وإشباع نوازع الحقد والقسوة والأنانية ، فإذا كان لابد منها فلتكن حربًا تضبطها الأخلاق ، ولا تسيرها الشهوات فقال تعالى ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ ﴾[50]، فإذا كان لها ضرورة فلتكن في سبيل الله، ولتتقيد بأخلاق الرحمة والسماحة، ولو كانت مع أشد الأعداء على المسلمين.

خامساً- علاقة السياسة بالأخلاق:

ربط الاسلام السياسة ب الأخلاق كما ربط الحرب ب الأخلاق، إذ أن السياسة الإسلامية هي سياسة مبادئ وقيم ، تلتزم بها ، ولا تتخلى عنها ، ولو في اصعب الظروف، وأحرج الساعات، سواء في علاقة الدولة المسلمة بمواطنيها داخلياً ، أم في علاقتها الخارجية بغيرها من الدول والجماعات ، إذ إن الإسلام يرفض الوسيلة غير المشروعة ، ولو كانت للوصول إلى غاية مشروعة: ﴿ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ﴾[51].

إن السياسة الإسلامية في الداخل يجب أن تقوم على أساس العدل والإنصاف والمساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات والعقوبات، وعلى الصدق مع الشعب ومصارحته بالحقيقة دون تضليل أو تدجيل وكذب عليه.

وفى علاقة الدولة بغيرها من الدول يجب عليها الوفاء بعهودها ، وجميع التزاماتها ، واحترام كلمتها فقال تعالى : ﴿ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ ٱللَّهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيلًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ ٩١ ﴾[52].

مما تقدم يتضح أن الأخلاق في الإسلام تتميز بخصائص جعلتها صالحة لكل الأفراد وكل الطبقات وكل الأجناس، وكل البيئات، وكل الأزمان، وكل الأحوال.

إن الخوف من الله واليوم الآخر وحبهما في الوقت نفسه هو الأساس في التربية الخُلقية إذ لابد من حب آخر وأمل آخر، أقوى من حب الحياة الدنيا ومن الأمل فيها ، وليس ذلك إلا حب الأخرى والأمل في لقاء الله[53].

والدين الإسلامي أتى في الجانب الأخلاقي بكل ما تتطلبه النفوس الراغبة بالاستقامة. وان حسن الخلق كما يكتسب بجود الهي من قبل خالق السماوات والأرض فانه يكتسب بالمجاهدة ورياضة النفس على الأعمال التي يقتضيها حسن الخلق(54).

المبحث الثاني
خصائص الأخلاق العامة

بعد أن بينا مفهوم الأخلاق العامة نرى إكمالا للبحث ضرورة بيان خصائصها التي سنبينها في مطالب ثلاث نخصص الاول لنسبية الأخلاق العامة وندرس في الثاني عمومية الأخلاق العامة ونبين في الثالث مساهمة المجتمع في صنع الأخلاق العامة.

المطلب الاول : نسبية الأخلاق العامة

إن الأخلاق تعمد إلى الحكم على أشكال السلوك المختلفة فتحمد موقفا من المواقف وتستحسنه وتذم آخر وتستقبحه ولكن ما يظهر في ثوب الخير والصلاح في مجتمع قد يبدو على العكس شرا وطالحا في مجتمع آخر وسبب نسبيتها يعود إلى ارتباطها بالأسس الخلقية التي يقوم عليها المجتمع والتي تختلف باختلاف الزمان والمكان فهي في المملكة العربية السعودية أو جمهورية إيران الإسلامية غيرها في الولايات المتحدة الأمريكية.

وبناء على النظرية القائلة بنسبية الأخلاق، واختلافها حسب الزمان والمكان والفرد، لا يمكن تقديم طرحٍ أخلاقي لكل البشر في كل الأزمنة ، وأن كل طرح أخلاقي يصدر عن أي مبدأ يجب أن يكون مقيداً ومحدداً بالظروف الزمانية والمكانية وغيرها . أي ما سيكون صالحا في منطقة معينة، لا يصلح لمنطقة اخرى ، بمعنى أن خصلة معينة لا يمكن أن تكون في كل الأوقات، وفي كل الأزمنة خلقاً جيداً . أو خلقاً رديئاً فمعظم الأخلاق قد تكون جيدةً في مكان معين ورديئةً في مكان آخر كما قد تكون جيدةً في زمان معين ورديئةً في زمان آخر ، فالأخلاق أمر نسبي ولأنه نسبي لا يمكن أن تكون هناك قوانين كلية ودائمة وصالحة لكل مكان وزمان فمثلا يعد قتل البقر في الهند من الأعمال غير الأخلاقية والقبيحة ، ولكننا عندما نتحول من الهند إلى باكستان وأفغانستان وتركيا والعراق ، نرى الحيوانات، تذبح، ومنها البقر بكثرة وتؤكل لحومها.

ومثال آخر : اختلاف مواقف الشعوب إزاء مسألة الحجاب والسفور ، فنجد ان بعض الشعوب تحرص على الحجاب وتستهجن السفور وتراه قبيحاً ؛ فإن خلعت إحدى نسائها حجابها ، فإنهم سيقولون بأنها ارتكبت عملاً غير أخلاقي ، ولكن نجد شعوباً أخرى تستنكر الحجاب وقد تمنعه[55]– كما هو الحال في فرنسا بالنسبة للطالبات ، ولذلك فمن الصعوبة ان لم نقل الاستحالة تحديد الأخلاق العامة الواجب احترامها في المجتمع إذ ان ذلك يتطلب تحديد امور نسبية متفاوتة داخل المجتمع الواحد فضلا عن اختلافها من مجتمع لاخر على وفق طبيعة المجتمع فتكون في المجتمع الديني غيرها في المجتمع اللاديني وفي المجتمع الزراعي غيرها في المجتمع الصناعي.

ويترتب على نسبية الأخلاق العامة نتيجة أخرى مهمة وهي اتصافها بالتطور فما يعد من الأخلاق العامة في الوقت الحاضر في بلد معين قد لا يعد كذلك في المستقبل والعكس صحيح كما إن الأخلاق العامة تتأثر وتتغير بتغير الفلسفة التي يعتنقها النظام السياسي للدولة فهي في الدول الدينية غيرها في الدول العلمانية فضلا عن تأثرها بالضغوط الدولية وما تعرضت له تركيا من ضغوط من قبل الاتحاد الأوربي لغرض إلغاء عقوبة الزنا من قانون عقوباتها خير مثال على ذلك، وقد بينا سابقا ان الدين يعد من الأخلاق العامة للمجتمع ونشير بهذا الخصوص إلى حكم محكمة القضاء الاداري المصرية التي تبين نسبية التقاليد والأخلاق في اقرارها لقرار الإدارة بالاعتراض على سيناريو فيلم يتناول قصة حياة سيدنا يوسف الصديق على الرغم من طعن المدعي بانها رخصت لشركة امريكية (شركة كولومبيا) بتصوير فيلم (يوسف وإخوته) في ربوع مصر على اعتبار ان الفيلم الاخير سيصنع ويعرض في الدول الأجنبية بقولها بانه لا يجوز قياس الأمر في مصر على ما يحدث في الخارج[56].

والحقيقة اننا نؤيد ماذهبت اليه المحكمة باعتبار ان هناك خلافا جوهريا بين مصر وبين الولايات المتحدة الامريكية في النظر إلى المقدسات الدينية ومن ثم فإن ما يعد عندنا تطاولاً على الدين وعدم احترام له قد يعد امراً مباحاً في البلاد الاجنبية.

إن لنسبية الأخلاق العامة أثراً على التنظيم القانوني للدولة ذلك إن المشرع يجب أن يراعي بصورة أو أخرى الأخلاق الموجودة في المجتمع المراد تنظيمه وهو في ذلك غير ملزم بالتقيد بها كلها وانما عليه في الأقل التقيد بأهمها ولتحقيق ذلك عليه أن يعمل مفاضلة

بينها- أخذاً بنظر الاعتبار الأخلاق التي يحرص المجتمع على احترامها وعدم المساس بها- لاختيار أولاها بالرعاية.

المطلب الثاني : عمومية الأخلاق العامة

يشترط في الأخلاق العامة كي يعتد بها وتعمل الإدارة على حمايتها أن تتصف بالعمومية.

والعمومية تعني كل ما يهم عموم الناس ويشير إلى مصالحهم وتعني في هذا الصدد كل ما يتعلق بأخلاق مجموعة غير محددة من الأفراد ، ولكن ما قد يثار هنا أ يكون المقصود بها المجموع أو الجماعة أو الأغلبية أم أن المراد بها هي المجتمع بأسره لاسيما أن تحديد ذلك له اهمية كبيرة في بيان مجال تطبيقها ومن ثم معرفة مدى اختصاص الإدارة للتدخل في حماية الأخلاق العامة؟

كما بينا في المفهوم اللغوي أن (العامة) خلاف (الخاصة) ومن ثم نصل إلى (العمومية) خلاف (الخصوصية) فالمقصود بالعمومية في هذا المجال هو ان تمثل الأخلاق العامة فئة غير محددة بافراد أو اشخاص معينين.

وتأسيساً على ما تقدم نبين أن الإدارة ليس لها الاختصاص في التدخل بإجراءات ضبطية بحجة حماية الأخلاق العامة إذا كان فعل الإخلال الخلقي يهدد بالضرر مصالح أفراد معينين بذواتهم وأخلاقهم لعدم توافر صفة العمومية المطلوبة ومن باب أولى ليس لها أن تتدخل بتلك الذريعة في ما يعد من المعتقدات والنيات والأفكار غير الأخلاقية التي تراود الأفراد مادامت لم تتخذ أي مظهر خارجي يمكن أن يهدد الأخلاق العامة إذ ان القانون ومن ثم الإدارة لا يمكن ان تحاسب الا على السلوك الخارجي للانسان كما ان القول بخلاف ذلك يعني السماح للإدارة بالتدخل في الحريات الشخصية الكامنة للأفراد.

المطلب الثالث : مساهمة المجتمع في صنع الأخلاق العامة

ان الأخلاق العامة في حقيقتها تعبر عن واقع اجتماعي وتنبع من قيم المجتمع ومبادئه ولاسيما ما جاءت به الأديان من نظم ومبادى وقيم كان لها الأثر الكبير في تهذيب

المجتمعات البشرية وتحقيق رقيها وهي مبادى وقيم لا يمكن لاي مجتمع أن يتساهل في التفريط بها ذلك لأنها مغروسة في النفوس والمشاعر وتعبر عن الأخلاق الفطرية للأفراد.

ويبدو ذلك جليا في تحديد ماهية الأخلاق العامة التي توجب القوانين إبطال كل عقد يخالفها [57] ومهمة تحديدها تقع على كاهل القاضي مقيداً في ذلك بما تؤمن به الجماعة بأسرها لا بما يعتقده ويؤمن به وقد عبر عن ذلك الدكتور السنهوري خير تعبير بقوله:

«إن تفسير القاضي للقانون يجب أن يكون ملائماً لروح عصره، فالقاضي في هذه الدائرة يكاد يكون مشرعا ولكنه مشرع يتقيد بآداب عصره، ونظم أمته الأساسية»[58]، كما أن الأخلاق العامة تكون في كثير من الأحيان الوعاء الذي يستمد القانون منه مادته وموضوعه فالبغاء والاعتداء على العرض والتحريض على الفسق مثلاً أعمال تجرمها قواعد الأخلاق قبل أن يجرمها القانون ولكن يجب ملاحظة أن قواعد الأخلاق تبقى محتفظة بذاتيتها الخاصة والمستقلة عن القانون ولا تصبح قواعد قانونية إلا بإرادة المشرع – متأثرا في ذلك بالواقع الاجتماعي– الذي ينقلها من المجال الخلقي إلى مجال القانون الوضعي[59].

إن اسهام المجتمع في تقنين الأخلاق العامة عن طريق رصد المشرع للعادات والتقاليد التي تلقى احتراماً وقدسية في المجتمع وقيامه باصدار قوانين تمنع الاعتداء عليها أو الاستهجان بها لا يعني بأي حال أن يد المشرع في ذلك مغلولة إذ من الممكن للمشرع أن يعمل على إيجاد أو الاعتراف بسلوكيات قد لا تتفق في بعض تفاصيلها مع واقع المجتمع فتركيا مثلا بعد أن كانت دولة الخلافة الإسلامية وتطبق فيها الشريعة الإسلامية في شؤون الحياة كافة أصبحت بإرادة المشرعين دولة علمانية بكل ما تحويه الكلمة من معنى حتى وصل الأمر إلى منع ارتداء الحجاب فيها على الرغم من أن المسلمين فيها يشكلون الغالبية العظمى وبعكس ذلك نرى أن جمهورية إيران الإسلامية التي كانت قبل الثورة الإسلامية فيها دولة علمانية أصبحت بعدها دولة إسلامية تطبق فيها الشريعة الإسلامية وتم إلزام المسلمات فيها بارتداء الحجاب وقريب من هذا نجد انه قد تم في العراق بعد 1990 إصدار العديد من القوانين والأنظمة التي يتبين من ظاهرها رغبة ، المشرع في إيجاد أخلاقيات أو سلوكيات جديدة في المجتمع منها مثلا قرار مجلس قيادة الثورة المنحل رقم (82) في 1994/7/7 الذي ألغى فيه الملاهي وصالات الرقص والنوادي الليلية ومنع

بيع المشروبات الكحولية وتناولها بأنواعها كافة في النوادي الاجتماعية والثقافية والجمعيات والنقابات والاتحادات والفنادق والمطاعم والمرافق السياحية[60].

الخاتمة

بعد هذا البحث فقد حان الوقت لنضع نهاية له وهذه النهاية عبارة عن خاتمة توضح اهم النتائج التي توصلنا اليها من خلاله والمقترحات التي نرى ان من الواجب الاخذ بها لتلافي نقاط القصور والخلل التي قد تنتاب القانون:

الاستنتاجات:

1. ان لمفهوم الأخلاق العامة للمجتمع معنى مترادفا مع مفهوم الآ داب العامة وهي تعد جزءا من النظام العام وتمثل وجهه المعنوي ، ويقع على عاتق الدولة واجب نشرها فضلاً عن حمايتها والمحافظة عليها.
2. ان واجب الدولة في المحافظة على الأخلاق العامة للمجتمع يرتبط بحقها في المحافظة عن وجودها وتراثها الأخلاقي والاجتماعي ومنع كل تهديد لتلك الأخلاق العامة سواء أكان ذلك التهديد في داخل البلد أم من خارجه.
3. ان مفهوم الأخلاق العامة للمجتمع ليس واحداً في كل المجتمعات فهو متطور متغير بتغير المكان والزمان متأثر في ذلك بالأ عراف السائدة وقواعد الدين المتبعة في المجتمع وهي تتأثر بوجهة نظر الناس اليها فضلاً عن وجهة نظر الدولة والآ يدلوجية التي تعتنقها.
4. ان مفهوم الأخلاق العامة للمجتمع يستوعب بمضمونه المحافظة على قواعد الدين باعتبار ان أي فعل يشكل انتهاكاً لقواعد الدين أو إساءة لأحد رموزه فانه يشكل من ناحية أخرى انتهاكاً لقواعد الأخلاق.
5. ان إغفال الدستور أو القانون عن النص على عدم جواز مخالفة الحريات العامة للاخلاق العامة لا يعني جواز مخالفتها إذ ان الحريات انما تمنح للكافة وفي السماح بممارستها بصورة مخالفة للاخلاق العامة للم جتمع يعني ان ممارسة بعض الناس لحرياتهم بصورة مخالفة للاخلاق العامة للمجتمع سيؤدي إلى منع الاخرين من ممارسة لحرياتهم لما في ممارسة البعض من إساءة لمشاعرهم الدينية واثارة لها فضلا عن ان

الحرية تعني ممارسة كل فرد لحريته دون ان يضر بحقوق وحريات الاخرين ولاشك عندنا ان ممارستها أو التمتع بها بشكل مخالف للاخلاق العامة للمجتمع سيضر بحقوق بقية افراد المجتمع وحرياتهم.

المقترحات:

1. النص في متن الدستور على عدم جواز ممارسة الحريات بشكل مخالف للاخلاق العامة للمجتمع دون الاقتصار في ذلك على الحق في الخصوصية الشخصية كما ورد في المادة (17) من دستور جمهورية العراق أو حريات التعبير عن الرأي والصحافة والطباعة والاعلان والاعلام والنشر والاجتماع والتظاهر السلمي إذ ان معظم الحريات يمكن ممارستها بشكل مخالف للاخلاق العامة للمجتمع كحريتي السفر والتنقل وحرية ممارسة الشعائر الدينية وحرية التعليم وغير ذلك ولا يمكن القول ان بالإ مكان وضع هذا القيد (الأخلاق العامة) في متن القانون المنظم لحرية معينة باعتبار ان بعض الحريات لا يوجد قانون خاص ينظمها كحرية العقيدة والعبادة هذا من جهة ومن جهة اخرى فان النص في متن الدستور على عدم جواز مخالفة بعض ال حريات للاخلاق العامة والسكوت عن هذا الحكم بالنسبة لبقية الحريات يؤدي عملا بمفهوم المخالفة– كطريقة من طرق التفسير– إلى القول ان الحريات الأ خيرة يمكن ممارستها بشكل مخالف للاخلاق العامة للمجتمع وهذا ما لا يمكن قبوله لما في ذلك من اعتداء على حريات الافراد الاخرين.
2. النص في متن الدستور على واجب الدولة في نشر الأخلاق العامة وتعزيزها بين افراد المجتمع علما ان ذلك يكون عن طريق تفعيل دور المؤسسات التربوية ووسائل الاعلام في تثقيف أبناء المجتمع وتنمية الأخلاق الحميدة لديهم بما يحصنهم عند مواجهة التاثيرات السلبية للاخلا ق العامة ويحفظ تراثهم الأخلاقي الرصين، فضلا عن وضع الدستور واجباً على السلطة التنفيذية في الدولة متمثلة بمديرية الشرطة العامة في هذا الموضوع في حماية الأخلاق العامة للمجتمع باعتبار أن من مهام الدستور تحديد وتوزيع الاختصاصات بين سلطات الدولة الثلاث ولاشك ا ن مديرية الشرطة العامة تعد عموداً رئيساً من أعمدة السلطة التنفيذية في الدولة.

3. تفعيل دور شرطة الاداب أو ما يسمى شعبة (الآداب والمحكومين) التابعة لوزارة الداخلية في العراق إذ أنها وإن كانت موجودة من الناحية القانونية الا اننا لم نجد لها نشاطا واقعيا بوصفها هيأة متخصصة بحماية الأخلاق العامة للمجتمع لما تتسم به الافعال المخلة بلأخلاق العامة للمجتمع من خصوصية متمثلة في سريتها ولما يستوجب معها ان تكون مكافحتها من رجال شرطة متخصصين وخبراء في مكافحة هذا النوع من الجرائم.
4. النص في متن الدستور صراحة على اختصاص مجلس الوزراء أو رئيسه بسلطة اصدار القرارات التنظيمية الضبطية عموما لانهاء اي خلاف فقهي أو قضائي قد يثور بهذا الخصوص وبما يمكن احدهما من المحافظة على الأخلاق العامة للمجتمع بوصفها عنصرا رئيسا من عناصر النظام العام دون الاقتصار في ذلك على منح اختصاص لمجلس الوزرا ء باصدار الانظمة والتعليمات والقرارات المتعلقة بتنفيذ القوانين كما هو الحال بالنسبة للمادة (80/ ثالثا) من الدستور.
5. في حالة عدم النص في الدستور على عدم جواز مخالفة الحريات العامة للاخلاق العامة فيجب على التشريع المنظم للحرية ان لا يغفل ذلك كما هو عليه الحا ل الان بالنسبة لإنشاء المنظمات غير الحكومية على وفق امر سلطة الائتلاف المنحلة رقم (45) لسنة 2003 وأمرها رقم (19) للسنة نفسها بالنسبة لحرية التجمع.
6. السماح للمحافظين ورؤساء الوحدات الادارية باستخدام اختصاصاتهم في منع الافعال المخالفة للاخلاق العامة في المناطق التي تخضع لسيطرتهم باعتبارهم الادرى من غيرهم بواقع ابناء المحافظة أو القضاء أو الناحية وعاداتهم وتقاليدهم خاصة انهم يعدون منتخبين من بين ابناء المحافظة أو القضاء أو الناحية ونرى ان هذا الاختصاص معقود لهم بموجب الدستور العراقي النافذ الذي حدد اختصاصات الحكومة المركزية على سبيل الحصر في المادتين (110، 112) منه وحدد اختصاصات مشتركة بين السلطات الاتحادية وسلطات الاقاليم أو المحافظات غير المنتظمة باقليم في المادة (114) منه وترك ماعداها لسلطات الاقاليم أو المحافظات غير المنتظمة باقليم في المادة (115) منه وكانت مواضيع اصدار القرارات المحلية لغرض المحافظة على الأخلاق العامة من المواضيع المتروكة لهما.

7. تفعيل دور الشركة العامة للمعلومات التابعة لوزارة الاتصالات في الرقابة على الانترنت ومنع بث المعلومات والصور المخالفة للاخلاق العامة كافة وتداركها عن طريق وضع انظمة رقابية فعالة كنظام الوكيل (البروكسي) بما يساعد بنسبة كبيرة في المحافظة على الأخلاق العامة للمجتمع ومنع التجاوز عليها من خلال هذه الوسيلة.
8. اناطة الاختصاصات التي كانت ممنوحة لوزارة الاعلام المنحلة في الرقابة على الصحف والمطبوعات والاشرطة السينمائية والفرق ا لمسرحية وغير ذلك إلى وزارة الثقافة أو إلى هيأة تنشأ لهذا الغرض كي لا يترك الحبل على غاربه دون رقابة بما يسمح بالاساءة إلى تلك الحريات أو القيام بافعال مخالفة للأخلاق العامة للمجتمع أو نشرها أو تصويرها.

هوامش البحث

(1) ينظر أحكام قانون الرقابة على المصنفات والأفلام السينمائية رقم (64) لسنة 1973 المعدل في العراق.

(2) منشور في الوقائع العراقية بالعدد (3186) في 25/ 1/1988، وانظر كذلك قانون حماية القيم من العيب المصري رقم (95) في 15 مايو 1980، منشور على شبكة الانترنت في الموقع الالكتروني www.arab.ipu.org.

(3) الإمام أبـو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن من ظور الأفريقي المصري ، لسان العرب، طبعة جديدة منقحة، دار صادر، بيروت، بلا سنة طبع، 5/ 140، ومحمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف ، اسم المحقق د .محمد رضوان الداية ، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1410هـ، 1/ 324.

(4) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، 10/ 140.

(5) ينظر: المعجم العربي الأساسي، تأليف جماعة من كبار اللغوين العرب ، توزيع لاروس، 1989م، ص419، والمنجد في اللغة والأعلام ، ط30، دار المشرق ، بيروت ، توزيع المكتبة الشرقية، لبنان، 1988م، ص94.

(6) ينظر : نديم مرعشلي ، اسامة مرعشلي الصحاح فـي اللغة والعلوم ، ط1، دار الحضارة العربية، بيروت، 1974م، 1/ 213.

(7) سورة القلم: الاية 4.

(6) اخرجه محمد بن سلامة بن جعفر ابو عبد الله القضاعي، مسند الشهاب، المحقق حمدي عبد المجيد السلفي ، ط2، مؤسسة الرسالة ، بيروت– لبنان ، 1407هـ/ 1986م، ج2، رقم الحديث 61.

(9) احمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار ، االمعجم الوسيط، شرف على طبعه عبد السلام هارون، مطبعة مصر – شركة مساهمة مصرية، 1960م، 251/1.

(10) ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، 28/ 288.

(11) سورة الانفال: جزء من الآية 25.

(12) العلامة الالوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، سنة طبع غير مذكورة، 29/ 192، ويروى عن الرسول محمد ﷺ انه قال «**إن الله عز وجل لا يعذب العامة بعمل الخاصة حتى يرو ا المنكر بين ظهرانيهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكر وه فإذا فعلوا ذلك عذب الله الخاصة والعامة** » علي بن بكر الهيثمي ، مجمع الزوائد ، دار الكتاب العربي ، بيروت، 1407هـ/ 1987م، 7/ 267. كما يروى عنه انه قال «**إن الناس إذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله منه بعقاب**» ابو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن احمد الحنبلي المقدسي، الاحاديث المختارة، المحقق عبد الملك بن عبد الله دهيش ، ط1، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، 1410هـ، ج1، رقم الحديث (61).

(13) ينظر: محمد عبد الرؤوف المناوي، المصدر السابق، ص298.

(14) انظر المادة (184) من الدستور المصري لسنة 1971 النافذ ، اعداد المعهد الدولي لحقوق الانسان ، منشور في مجموعة الدساتير العربية ودراسة مقارنة بمعايير الحقوق الدستورية الدولية ، كلية الحقوق ، جامعة ديبول ، ط1، مطبعة (Boyd printing company)، نيويورك– الولايات المتحدة الامريكية، 2005م، ص625–665.

(15) القانون ا لاتحا دي رقم (15) لسنة 1980 الصادر في 1980/11/6، منشور على الموقع الالكتروني www.arablaw.net. انظر كذلك صدر المادة الأولى من قرار وزارة الثقافة والإعلام المصرية رقم (220) لسنة 1976 بشأن القواعد الأساسية للرقابة على المصنفات الفنية التي نصت على ان (تهدف الرقابة ... كما تهدف إلى المحافظة على الآداب العامة والنظام العام ...)– القرار منشور في كتاب 1– قانون رقم (354) لسنة 1954 باصدار قانون حماية حق المؤلف ومذكرته الايضاحية على وفق اخر

التعديلات 2- قانون رقم (430) لسنة 1955 بتنظيم الرقابة على الاشرطة السينمائية ومذكرته الايضاحية ولائحته التنفيذية ، اعداد ومراجعة الإدارة العامة للشؤون القانونية بالهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ، ط6، وزارة الصناعة والثروة المعدنية ، 1999م، ص115-120.

(16) انظر : جريدة الوقائع العراقية الفقرة الثانية من الم ادة الثانية ، بالعدد (2254) في 1973/6/12.

(17) انظر قانون العقوبات الباب التاسع من الفصل الثاني رقم (111) لسنة 1969 النافذ، منشور في الوقائع العراقية، العدد (1778) في 1969/9/15.

(18) انظر : قانون المطبوعات والنشر الأردني الم ادتين (80، 40 فقرة 9) رقم (10) لسنة 1993م، وانظر كذلك المادة (37/أ-7) من القانون الفلسطيني رقم (9) لسنة 1995 بشأن المطبوعات والنشر.

(19) منشورة في الوقائع العراقية بالعدد (3533) في 1994/10/24.

(20) انظر في ذلك مثلا علي محمد بدير ود.عصام عبد الوهاب البرزنجي ود .مهدي ياسين السلامي (بتأليف مشترك)، مبادى واحكام القانون الإداري ، مديرية دار الكتب والطباعة ، بغداد ، 1993م، ص216، منيب محمد ربيع ، ضمانات الحرية في مواجهة سلطات الضبط الإداري ، رسالة دكتوراه مقدمة ، إلى كلية القانون جامعة عين شمس ، 1988، ص73 وما بعدها، سامي جمال الدين ، اللوائح الإدارية وضمانة الرقابة الإدارية ، منشأة المعارف، الإسكندرية- مصر ، 2003م، ص323-324.

وبخلاف ذلك حاول بعض الفقهاء التمييز بين الأخلاق والآداب العامة معتبرين أن مفهوم الأخلاق اوسع من الآداب موضحين أن الآداب العامة هي الحد الأدنى من مبادى الأخلاق التي يرى المجتمع انه من الوا جب احترامها . أنظر سعاد الشرقاوي ، القانون الإداري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1983م، ص22، وكذلك محمود عاطف البنا، الوسيط في القانون الاداري، دار الفكر العربي، القاهرة، 1984م، ص373.

(21) محمد علي آل ياسين، القانون الإداري، ط1، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر ، بيروت، سنة الطبع غير مذكورة، ص134، د.علي محمد بدير ود.عصام عبد الوهاب البرزنجي ود.مهدي ياسين السلامي، المصدر السابق، ص17، بدرية العوضي، النصوص المقيدة

لحقوق الانسان الاساسية في العهد الدولي وفي دساتير مجلس التعاون الخليجي ، ط1، مؤسسة كويت تايمز، الكويت، 1985م، ص27.

(22) انظر مثلا المادة (4/ خامسا) من قانون الجمعيات العراقي رقم (13) لسنة 2000 الملغى حكما بامر سلطة الائتلاف المنحلة رقم 45 لسنة 2003، القانون منشور في الوقائع العراقية العدد (3813) في 2000/2/14، وفي مصر انظر المادة (1) من قانون رقم (30) لسنة 1955 لتنظيم الرقابة على الاشرطة السينمائية ولوحات الفانوس السحري والاغاني والمسرحيات والمنولوجات والاسطوانات واشرطة التسجيل الصوتي.

(23) محمود عاطف البنا، الوسيط في القانون الاداري ، المصدر السابق ، ص373، والمعنى نفسه محمد محمد بدران، مضمون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري – دراسة مقارنة في القانونين المصري والفرنسي ، دار النهضة العربية ، القاهرة، 1992م، ص97–98.

(24) خالد خليل الظاهر ، القانون الإداري– دراسة مقارنة ، الكتاب الثاني ، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان– الأردن، سنة الطبع غير مذكورة، ص80.

(25) د.هاني علي الطهراوي ، القانون الإداري ، الكتاب الأول ، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان– الأردن، 1998م، ص240.

(26) عزيزة الشريف ، دراسات في التنظيم القانوني للنشاط الضبطي ، دار النهضة العربية ، القاهرة– مصر ، 1989، ص27.

(27) بونكاس في كتاب ذكرى ك ابيتان ، أشار إليه سليمان مرقس ، الوافي في شرح القانون المدني، ط6، مطبعة السلام، 1987م، 146/1.

(28) عبد الرزاق السنهوري ، الوسيط في شرح القانون المدني ، ط2، دار النهضة العربية ، القاهرة، مصادر الالتزام، 1964م، 436/1.

(29) د.سليمان مرقس، المدخل للعلوم القانونية، القسم الاول، ط3، مكان الطبع غير مذكور ، القاهرة، 1957م، ص84.

(30) انظر مثلا المواد (1/130) و(2/131) و(132) و(287) منه.

(31) انظر: سليمان مرقس، العلوم القانونية، المصدر السابق، ص147–148، د.سمير عبد السيد تناغو ، النظرية العامة للقانون ، منشاة المعارف بالاسكندرية، سنة الطبع غير مذكورة، ص105–106.

(32) انظر المادة (1/975) من القانون المدني العراقي النافذ.

(33) د.عصام العطية ، القانون الدولي العام ، مطبعة دار السلام ، بغداد ، 1978م، عرفها د.غازي حسن صباريني ، الوجيز في القانون الدولي العام ، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان– الاردن، 1992م، ص16.

(34) عبد الله عبد الجليل ، النظرية العامة في القواعد الامرة في القانون الدولي ، رسالة ماجستير، ط1، مطبعة اوفسيت عشتار، بغداد، 1986، ص76.

(35) انظر مثلا المادة (1/41) من قانون العقوبات العراقي رقم (111) لسنة 1969 النافذ.

(36) احمد حسن الزيات ، حامد عبد القادر ، محمد علي النجار ، اشرف على طبعه عبد السلام هارون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ص9.

(37) انظر مهدي منتظري، شبكة المعلومات العالمية ، أهل البيت للأخلاق الإسلامية، على الرابط: www.aholbayt.com بدون صفحة.

(38) نقلاً عن : مورو ، النظرية العامة للضبط الاداري ، ص39، اشار اليه حلمي الدقوقي ، رقابة القضاء على المشروعية الداخلية لاعمال الضبط الاداري– دراسة مقارنة فرنسا ومصر ومبادى الشريعة الإسلامية، دار المطبوعات الجماعية ، الاسكندرية– مصر ، 1989م، ص69.

(39) انظر د .ابراهيم طه الفياض ، القانون الاداري– نشاط واعمال السلطة الادارية بين القانون الكويتي والقانون المقارن، ط1، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع ، الكويت، 1989م، ص229، عمور سيلامي ، الضبط الاداري البلدي في الجزائر ، رسالة ماجستير ، معهد العلوم القانونية والادارية، جامعة الجزائر، 1988م، ص78.

(40) قضية (108) بتاريخ 9 يوليو (تموز) 1963، أشار إليه د .حلمي الدقوقي ، المصدر السابق، ص76.

(41) سورة القلم: الآية 4.

(42) محمد بن حبان بن احمد ابو حاتم التميمي البستي ، صحيح بن حبان ، اسم المحقق شعيب الارنؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/ 1993م، 2/ 227.

(43) صحيح ابن حبان، مصدر سابق، المصدر نفسه، 12/ 507.

(44) حمدي عبد العال ، الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين ، ط3، دار القلم، الكويت، 1985م، ص28–31.

(45) انظر العلامة عبد الحي بن فخر الدين الحسيني في الأخلاق الإسلامية، تقديم السيد أبي الحسن علي الحسني الندوي، تهذيب الأخلاق، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت، سنة الطبع غير مذكورة ، ص58–60، ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي ، ادب الدنيا والدين ، حقق وعلق عليه مصطفى السقا ، المكتبة الثقافية ، بيروت– لبنان، سنة الطبع غير مذكورة، ص237 وما بعدها، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها ، ط2، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق، سوريا، 1987م، 1/ 11 وما بعدها.

(2) محمد بن اسماعيل ابو عبد الله البخاري الجعفي ، صحيح البخاري، المحقق د.مصطفى ديب، ط3، دار ابن كثير، بيروت، 1407هـ/ 1987م، 5/ 2273.

(3) سورة العنكبوت: الآية 45.

(48) سورة التوبة: الآية 103.

(1) مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري ، المصدر السابق ، رقم الحديث (1071).

(50) سورة البقرة: الآية 190.

(51) سورة المائدة: الآية 2.

(52) سورة النحل: الآية 91.

(53) أبو الأعلى المودودي ، نظام الحياة في الإسلام ، دار العلوم للطباعة ، بغداد، 1978م، ص22.

(54) ينظر: الإمام أبى حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الطوسي الشافعي الغزالي ، إحياء علوم الدين، ط1، دار الوعي، حلب– سوريا، 1998، 3/ 92 وما بعدها.

(55) انظر مهدي منتظري ، موقع على الانترنيت بعنوان (أهل البيت للأخلاق الإسلامية www.aholbayt.com بدون صفحة ، ويوضح حامد مصطفى بأن الاختلاط بين الرجال والنساء كان أمراً مرفوضاً ومن المظاهر الخلقية السيئة والمشينة ولكنه يعد الآن سلوكاً اجتماعياً مقبولاً وشائعاً، د.حامد مصطفى، مبادئ القانون الاداري العراقي، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد، 1968م، ص317–318.

(2) أشار اليه فاروق عبد البر ، دور مجلس الدولة المصري في حماية الحقوق والحريات العامة، مطابع سجل العرب،1991م، 2/ 308–311.

(57) انظر مثلا المادتين (1/132، 287) من القانون المدني العراقي النافذ.

(58) د.عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، مصدر سابق، 1/ 437.

(59) إلا أن هذا لا يعني وجود تطابق تام بين قواعد الأخلاق والقواعد القانونية فقد يقر القانون بقواعد لا تتفق مع قواعد الأخلاق ومثالها نظام التقادم بنوعيه المكسب والمسقط وإباحة الإقراض بفائدة راجع في ذلك د.حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1970م، ص32، كما قد يغفل عن معاقبة أفعال تعدها قواعد الأخلاق جريمة كفعل الزنى بالأنثى البالغة الراضية مادامت إنها لم تتخذه حرفة ولم يكن علنيا.

(60) انظر الفقرة أولا وثالثا منه منشور في الوقائع العراقية العدد (3519) في 1994/7/18، ص226.

المصادر

القرآن الكريم

1. ابراهيم طه الفياض ، القانون الاداري ، نشاط واعمال السلطة الادارية بين القانون الكويتي والقانون المقارن ، الطبعة الاولى ، ملكتبة الفلاح للنشر والتوزيع ، الكويت ، 1989م.
2. أبو الأعلى المودودي، نظام الحياة في الإسلام، دار العلوم للطباعة، بغداد، 1978م.
3. ابو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن احمد الحنبلي المقدسي ، المحقق: عبد الملك بن عبد الله دهيش ، الاحاديث المختارة ، الجزء الاول ، الطبعة الا ولى ، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، 1410هـ.
4. ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، ادب الدنيا والدين، حقق وعلق عليه: مصطفى السقا، المكتبة الثقافية، بيروت– لبنان، سنة الطبع غير مذكورة.
5. أحكام قانون الرقابة على المصنفات والأفلام السينمائية رقم (64) لسنة 1973 المعدل في العراق.
6. احمد حسن الزيات ، حامد عبد القادر ، محمد علي النجار ، أشرف على طبعه : عبد السلام هارون، المعجم الوسيط، الجزء الأول، مطبعة مصر (شركة مساهمة مصرية)، 1960م.

7. الإمام أبـو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري ، لسان العرب، المجلد الخامس، دار صادر، بيروت، طبعة جديدة منقحة، بلا سنة طبع.
8. الإمام أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري ، المصدر السابق، المجلد 28.
9. الإمام أبى حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي ، إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، دار الوعي، حلب- سوريا، 1998م.
10. بدرية العوضي ، النصوص المقيدة لحقوق الإ نسان الأساسية في العهد الدولي وفي دساتير مجلس التعاون الخليجي ، الطبعة الأولى، مؤسسة كويت تايمز ، الكويت ، 1985م.
11. بونكاس في كتاب ذكرى كابيتان ، أشار إليه سليمان مرقس ، الوافي في شرح القانون المدني، الجزء الاول، الطبعة السادسة، مطبعة السلام، 1987م.
12. حامد مصطفى ، مبادئ القانون الاداري العراقي ، شركة الطبع والنشر الاهلية ، بغداد ، 1968م.
13. حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1970م.
14. حلمي الدقوقي، رقابة القضاء على المشروعية الداخلية لأعمال الضبط الاداري ، دراسة مقارنة فرنسا ومصر ومبادىء الشريعة الإسلامية، دار المطبوعات الجماعية ، الإسكندرية- مصر ، 1989م.
15. حمدي عبد العال ، الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين ، الطبعة الثالثة ، دار القلم، الكويت، 1985م.
16. خالد خليل الظاهر ، القانون الإداري- دراسة مقارنة ، الكتاب الثاني ، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان- الأردن، سنة الطبع غير مذكورة.
17. الدستور المصري لسنة 1971 النافذ ، منشور في مجموعة الدساتير العربية ودراسة مقارنة بمعايير الحقوق الدستورية الدولية ، إعداد المعهد الدو لي لحقوق الانسان ، كلية الحقوق ، جامعة ديبول ، مطبعة (Boyd printing company)، الطبعة الأولى ، نيويورك، الولايات المتحدة الامريكية، 2005م.
18. سامي جمال الدين ، اللوائح الإدارية وضمانة الرقابة الإدارية ، منشأة المعارف ، الإسكندرية- مصر ، 2003م.

19. سعاد الشرقاوي، القانون الإداري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1983م.
20. سليمان مرقس، المدخل للعلوم القانونية، القسم الأول، الطبعة الثالثة ، مكان الطبع غير مذكور ، القاهرة، 1957.
21. سمير عبد السيد تناغو ، النظرية العامة للقانون ، منشأة المعارف بالإسكندرية ، سنة الطبع غير مذكورة.
22. عبد الحي بن فخر الدين الحسيني ، في الأخلاق الإسلامية، تقديم السيد أبي الحسن علي الحسني الندوي، تهذيب الأخلاق، منشورات المكتبة العصرية، بيروت ، سنة الطبع غير مذكورة.
23. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ، الأخلاق الإسلامية وأسسها ، الجزء الأول، الطبعة الثانية، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق– سوريا، 1987م.
24. عبد الرزاق السنهوري ، الوسيط في شرح القانون المدني ، الجزء الأول ، الطبعة الثانية ، مصادر الالتزام، دار التهضة العربية، القاهرة، 1964م.
25. عبد الله عبد الجليل ، النظرية العامة في القواعد الآ مرة في القانون الدولي ، رسالة ماجستير ، الطبعة الاولى، مطبعة اوفسيت عشتار ، بغداد، 1986.
26. عزيزة الشريف ، دراسات في التنظيم القانوني للنشاط الضبطي ، دار النهضة العربية ، القاهرة– مصر ، 1989م.
27. عصام العطية، القانون الدولي العام، مطبعة دار السلام، بغداد، 1978م.
28. العلامة الالوسي البغدادي ، روح المعاني في تفسير القر آن العظيم والسبع المثاني ، الجزء التاسع والعاشر ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة طبع غير مذكورة.
29. علي بن بكر الهيثمي ، مجمع الزوائد ، الجزء السابع ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1407هـ/ 1987م.
30. علي محمد بدير و د.عصام عبد الوهاب البرزنجي ود .مهدي ياسين السلامي (تاليف مشترك)، مبادى واحكام القانون الإداري، مديرية دار الكتب والطباعة، بغداد، 1993م.
31. عمور سيلامي ، الضبط الاداري البلدي في الجزائر ، رسالة ماجستير ، معهد العلوم القانونية والإدارية، جامعة الجزائر ، 1988م.
32. غازي حسن صباريني ، الوجيز في القانون الدو لي العام ، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان– الاردن، 1992م.

33. فاروق عبد البر ، دور مجلس الدولة المصري في حماية الحقوق والحريات العامة ، الجزء الثاني، مطابع سجل العرب، 1991م.
34. محمد بن اسماعيل ابو عبد الله البخاري الجعفي ، المحقق: د.مصطفى ديب ، صحيح البخاري ، الجزء الخامس ، الطبعة الثالثة ، دار ابن كثير ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، 1407هـ/ 1987م.
35. محمد بن حبان بن احمد ابو حاتم التميمي البستي ، صحيح بن حبان ، اسم المحقق شعيب الارنؤوط ، الجزء الثاني ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1414هـ/ 1993م.
36. محمد بن سلامة بن جعفر ابو عبد الله القضاعي، المحقق حمدي عبد المجيد السلفي ، مسند الشهاب، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت– لبنان، 407هـ/ 1986م.
37. محمد عبد الرؤوف المناوي، اسم المحقق د.محمد رضوان الداية، التوقيف على مهمات التعاريف، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1410هـ.
38. محمد علي آل ياسين ، القانون الإداري ، الطبعة الأولى ، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، سنة الطبع غير مذكورة.
39. محمد محمد بدران، مضمون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري، دراسة مقارنة في القانونين المصري والفرنسي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1992م.
40. محمود عاطف البنا، الوسيط في القانون الاداري، دار الفكر العربي، القاهرة، 1984م.
41. مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري ، المحقق محمد فؤاد عبد الباقي ، صحيح مسلم ، الجزء الثاني ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، سنة النشر غير مذكورة.
42. المعجم العربي الأساسي ، تأليف جماعة من كبار اللغوين العرب ، توزيع لاروس ، 1989م.
43. منيب محمد ربيع، ضمانات الحرية في مواجهة سلطات الضبط الإداري، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية القانون، جامعة عين شمس، 1988م.
44. نديم مرعشلي ، اسامة مرعشلي ، تقديم العلامة الشيخ عبد الله العلايلي ، الصحاح في اللغة والعلوم، المجلد الأول، دار الحضارة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1974م.
45. هاني علي الطهراوي، القانون الإداري، الكتاب الأول، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان– الأردن، 1998م.

رسالة في حكم التداوي بالخمر
أو
الأسنة القاطعة المانعة جنوح مَنْ يميل إلى التداوي بالخمرة التي هي لجميع الشرور جامعة

تأليف أحمد الشباسي المعروف بمنة المنان
(1213-1292هـ)

د.برهان غايب حسين

كلية الشريعة

الحمد لله الذي جعل شفاءنا فيما أحل لنا وأجاز ، ومنعنا من التداوي بالخمر والأنجاس ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد– صلى الله عليه وسلم – المبعوث رحمة للناس، وعلى آله، وأصحابه الطيبين الطاهرين من الأدناس والأرجاس.

وبعد:

فإن البحث في مجال الفقه الاسلامي أمرٌ مهم في الشريعة الإسلامية عموماً ، وفي جانبها التشريعي خصوصاً ، وتعد المخطوطات بجميع التخصصات بحق ثروة علمية جديرة بالاهتمام، لذا نرى أعداء الإسلام استهدفوا تراث أمتنا بالحرق والتخريب، ليقطعوا خلف الأمة عن سلفها، ولكن يأبى الله إلا أن يتم نوره فقد هيىء الله رجالاً يعملون على المحافظة على هذا التراث العظيم، والذي هو امتداد لعصر النبوة المبارك ، وكان سبب اختيا ري لهذا الموضوع (رسالة في حكم التداوي بالخمر ، أو الأسنة القاطعة المانعة جنوح مَنْ يميل إلى التداوي بالخمرة ، التي هي لجميع الشرور جامعة، للشيخ أحمد الشُ باسي المالكي الازهري ، المعروف بمنة المنان) لكثرة الفوائد العلمية التي تحلى بها هذا المخطوط ، وإسهاماً مني في المحافظة على هذا التراث العظيم.

حيث كان منهجي في البحث والتحقيق كالاتي:

قسمت البحث إلى قسمين:

أولاً: القسم الدراسي.

ثانياً: القسم التحقيقي.

وتناولت في المقدمة أهمية دراسة المخطوط وسبب أختياري لتحقيقه.

أما القسم الأول: واشتمل على إ سمه ونسبه ، ومولده وكنيته ، وشهرته ، ومذهبه ، ومؤلفاته ، ووفاته، وشيوخه وتلاميذه.

وأما القسم التحقيقي: تحقيق الرسالة: حكم التداوي بالخمر للشُباسي المالكي واشتمل على: وصف النسخة، ومصادرها، ومنهج المؤلف في البحث، ومنهجي في التحقيق.

هذا وأرجو من الله تعالى أن يرحم بعطفه الامام احمد الشُباسي الأزهري المالكي، وأن يجعل هذا البحث صدقة ينتفع بها بعد انقطاع عمله، ويجعلني من الذين يسلكون طريق العلم، وأن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم في يوم لا ينفعُ فيه مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلبٍ سليم وهو حسبي ونعم الوكيل.

القسم الدراسي

اسمه ونسبه، ومولده وكنيته، وشهرته، ومذهبه، ومؤلفاته، ووفاته، وشيوخه، وتلاميذه[1].

أولاً- اسمه ونسبه : أحمد بن أحمد الشباسي.

ثانياً- سنة مولده ومكان ولادته : ولد الإمام سنة 1213هـ في قرى مصر.

ثالثاً- كنيته : أبو العبلس.

رابعاً- شهرته : اشتهر وعرف بمنة الله الشباسي ، نسبة إلى شُباس (وتعرف بشباس الملح) من قرى مصر.

خامساُ- مذهبه : فقيه مالكي أزهري مصري.

سادسا- مؤلفاته : له رسالة في البسملة، والعجالة في لفظ الجلالة، رسالة في الرد على من نفى تقليد الأئمة الأربعة ، رسالة في ح كم التداوي بالخمر واسمها أيضا الأسنة القاطعة المانعة جنوح مَنْ يميل إلى التداوي بالخمرة التي هي لجميع الشرور جامعة . وهي موضوع بحثنا.

سابعاً- وفاته : توفي– رحمه الله تعالى– سنة: 1292هـ.

ثامناً- شيوخه ، وتلاميذه : تلقى العلوم على كبار العلماء، ومن شيوخه الشيخ الأمير والشيخ عبد الجواد الشُباسي، أخذ عنه الشيخ العدوي والشيخ هارون بن عبد الرزاق، وكان مرجع الفتوى في مذهب المالكية[2].

القسم التحقيقي
وصف النسخ، ومصدرها، ومنهج المؤلف في البحث، ومنهجي في التحقيق

1. **وصف النسخ:**

أ. **رسالة فى حكم التداوى بالخمر، نسخة جيدة، وقد جعلتها الاصل، جاء في مقدمتها:** قد وقع السوال بحضرة جمع من الفضلا وجم غفير من النبلا عن المنافع التى اثبتها الرب ، وفي الخاتمة: زمام هذه الشريعة محفوظ لرب البرية وانه جعل لها فى كل عصر حماه يحرسونها وراثة من الحضرة المحمدية نسأله سبحانه ان يصلح لنا النية ... وصحبه ذوو السادة المرضية، آمين، يبدو ان المؤلف نسخها بيده وذلك لوجود بعض الاضافات وقد جعل لها علامة على سقوطها من المتن أو لفائدة علمية، أو لإضافة تعليقة على مسألة في الرسالة المذكورة.

2. **مصدرها:**

موقع مخطوطات الأزهر الشريف مصر جزى الله القائمين عليه خيراً، رقم النسخة: 306629/ فقه عام، عدد الأوراق: 7 ورقات، عدد الاسطر: (15 سطراً).

3. **منهج المؤلف في البحث: كان الشباسي– رحمه الله تعالى**

أ. يستدل على ما يورد من مسائل بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ، والإجماع، وغيرها من الأدلة.

ب. اعتناؤه بذكر أقوال العلماء المعتمدين.

ج. في بعض الأحايين يذكر أقوال بقية أئمة المذاهب الفقهية : كأبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي– رحمهم الله تعالى–.

د. يعتمد طريقة جيدة في عرضه للمسألة.

هـ. يختصر بعض الكلمات منها كلمة المصنف يكتبها (المص) و(أ.هـ) ويقصد بها انتهى ، و(وح) ويقصد بها حينئذ، و(الخ) ويقصد بها الى آخره.

و. يكتب بعض الكلمات بالياء مثل: (علي، وكذلك انتهي، معني، أفضي).

ز. يسهل الهمزة مثل دواء يكتبها دوا. رايحتها، بمايع، الكباير، إيما، الاغبيا، العشا.

ب. **رسالة فى حكم التداوى بالخمر محققة للدكتور جميل عبد الله عويضه:** وجدتها على الانترنيت على بعض المواقع (مجالس الطريق الى الجنة) بعنوان كتب قيمة ، غير ان التحقيق لم يكن بالمستوى اللائق فلم أجد للباحث سوى (14) هامشا فقط وقد اغفل تخريج الاحاديث وأهمل نسخ ما كتب من تعليق للمؤلف على الحاشية ، وقد جعلتها نسخة أخرى قابلت عليها ورمزت لها بالرمز (ب)، ولم اجد للمحقق أي ترجمة للمؤلف ولم يذكر له أي مصدر فوجدت انه لابد من تحقيق المخطوط وفق منهج البحث العلمي والامانة العلمية الدقيقة.

4. منهجي في التحقيق:

أ. قابلت بين النسخة التي حصلت عليها مع النسخة المحققة للدكتور جميل عبد الله عويضه ورمزت للنسخة (ب)، ثم أشرت في الهامش الى المخالف ذاكراً رمزه.

ب. قمت بتخريج الآيات القرآنية ذاكراً موضعها من القرآن الكريم.

ج. قمت بتخريج الأحاديث النبوية الواردة في النص مع ذكري لمصادرها.

د. قمت بتوثيق الاقوال والمسائل المنسوبة الى من ورد ذكرهم من الائمة والمفسرين.

هـ. ترجمت للأعلام والكتب الوارد ذكرهم في المخطوطة.

و. اتبعت م نهجاً ثابتاً في استخدام الأقواس فالقوسان المعقوفان ([ ]) لما يضاف الى الاصل من نسخة (ب) او من المصادر التي نقل منها المؤلف، والقوسان المزهران لحصر الايات القرآنية (﴿ ﴾)، و القوسان الهلاليان المزهران لحصر الأحاديث النبوية الشريفة ({ })، والقوسان الهلاليان لحصر اقوال العلماء « ».

ز. وضعت علامة نجمة (*) للدلالة على ما أضافه المؤلف على الحاشية أو سقط من المتن وقد وضعت اشارة على مكان سقوطه.

ح. رقمت نهاية الصفحات وجعلتها بهذا الشكل (1/أ) وهكذا علما ان المخطوط مكون من (7 ورقات) فجعلتها (14صفحة) لأن في كل ورقة منها لوحتان.

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما انعم والشكر له على ما خص منها وعم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد العرب والعجم [وعلى آله وصحبه افضل القرون والامم][3].

أما بعد:

فيقول افقر الورى واحقر البرية من غير مري، الخائض في بحور الاثام والعصيان، احمد الشُباسي المعروف بمنة المنان، قد وقع السؤال بحضرة جمع من الفضلاء وجم غفير من النبلاء عن المنافع التي اثبتها الرب في قوله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ ﴾[4] وعن حكم التداوي بها على مذهب أئمة الدين المؤيدين للسنة بالادلة والبراهين فنقول:

اعلم ان هذا يتوقف على سرد ما هو في كتب الشريعة منصوص ومنقول من ذكر ادلة واضحة ونُقول ، وما ذكر يحتاج الى بسط (1/أ) وطول ولولا خوف الملالة والاسهاب لأتينا من ذلك بما فيه العجب العجاب ولكن اشهر ما قيل وأفاد خير مما كثر وابعد عن السداد مسميا لتلك العجالة الأسنة القاطعة المانعة جنوح من يميل الى التداوي بالخمرة التي هي لجميع الشرور جامعة* ولنشرع في المقصود بعون الملك المعبود فنقول قال الامام مالك رضي الله عنه : يحرم التداوي بها مطلقا صرفة كانت او مستهلكة [5] في دواء ولو أبحنا التداوي بالنجس لأنها لميل النفوس اليها وكثرة تغزل الشعراء فيها اوجب الشارع تجنبها بالكلية وإراقتها سدا للذريعة الدنية[6].

قال العلامة الشبرخيتي[7] في شرح الاربعين النووية في تفسير قوله صلى الله عليه وسلم: **{ما نهيتكم عنه فا جتنبوه}**[8].

أي «حتى يوجد ما يبيحه كأكل الميتة عند (2/أ) الضرورة وشرب الخمر عند الاكراه ولإساغة الغصة لان المكلف ليس منهيا في الحال على الصحيح ، وأما التداوي فلا يجوز، ولو طلاء يعني في ظاهر الجسد لحديث : **{إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها}**[9] ومثل ذلك [في][10] شربه للعطش اذ لا ينقطع به العطش »[11] انتهى المراد منه * وقال الامام الشافعي رضي الله عنه: يحرم التداوي بالصرفة مطلقا[12].

وفي المستهلكة في الدواء مع امكان غيرها من الطاهر كما قال شيخ الاسلام [13] في التحرير ونصه متنا وشرحا: باب حكم الاشربة هي نوعان: (مسكر وغيره، فالمسكر) من خمر وغيره (حرام) تناوله (وان قل او شرب لتداوي أو عطش) لآية: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾[14].

ولخبر الصحيحين: **{كل شراب اسكر فهو حرام}**[15] نعم من غص بلقمة (وجه3/أ) ولم يجد غيره حل [له][16] إساغتها [به][17] بل وجب وكذا لو [18] انتهى الامر بالعطشان [19] إلى الهلاك ولم يجد غيره، وغير الاشربة مما يزيل العقل كالبنج حرام ايضا ان كثر [20] أنتهى المراد منه.

قال محشيه[21]: قوله أو شرب لتداو، لما صح: **{إن الله لم يجعل شفا امتي فيما حرم عليها }**[22] ويجوز التداوي بصرف [23] النجاسة * لا بصرف المسكر، وهل يحد من شرب المسكر [لتداو][24]؟ فيه خلاف رجح عدمه و اما لو استهلكت في دواء حتى انعدم وصفها فلا يحرم استعمالها كصرف باقي النجاسات هذا ان عرف او اخبره طبيب عدل بنفعها ولو احتيج الى قطع عضو متأكل ونحوه الى ازالة العقل جاز بنحو بنج لا بمائع مسكر، نعم جوزوا سقيه لصغير شم رائحتها وخيف عليه توقع مشقة وان لم يخف عليه هلاك، ولو توقف افتضاض البكر على ازالة عقلها جاز بنحو البنج [25] لا بمائع (وجه4/أ) كما تقدم انتهى بتصرف[26].

وقوله او عطش لانه لا يسكنه [27] بل يثيره ويهيجه انتهى بالمعنى وقوله لخبر الصحيحين... الى اخره ولخبر: **{كل مسكر حرام}**[28] وخبر: **{اجتنبوا الخمر فانه مفتاح كل شر }**[29] وقول عمر وعثمان رضي الله عنهما : (انها ام الكبائر)[30] وقوله صلى الله عليه وسلم: **{الخمر ام الفواحش واكبر الكباير [و][31]من شربها [32] [ترك الصلاة][33] [و][34] وقع على امه وعمته وخالته}**[35].

وهو معنى ما صح: **{الخمر جماع الأثم}**[36] الي غير ذلك مما قال حتى اعجب واغرب ونقل عن وهب بن منبه [37] قال: وجدت في التوراة: من شرب الخمر وذهب عقله ياتيه الشيطان في دبره سبعين مرة كما ياتي الرجل امراته الى ان قال : والحاصل ان شرب الخمر تارة يقتضي الحرمة والحد وتارة يقتضي الحرمة دون الحد كما اذا شربه لتداوا ولعطش لم ينته (وجه 5/أ) فيه الامر للاهلاك وتارة لا يقتضي حرمة ولا حدا كما اذا ازال به الغصة او عطشا أفضى الى الهلاك..

الى اخر ما قال وأطال اذا علمت هذا اتضح لك ان صرفها ليس مساويا لباقي النجاسات لعدم جوازها اصلا في غير ازالة غصة اوعطش مهلك كما مر ولو مع عدم غيرها نعم، المستهلكة في رتبة باقي النجاسات بجواز استعمالها عند عدم الطاهر ان عرف هو او اخبره طبيب عدل بنفعها وكأن قوله صلى الله عليه وسلم : **{لم يجعل الله شفاء امتي فيما حرم عليها }**[38]. [ومن تداوى بنجس لا شفاه الله][39] محمول على صرف الخمرة [والا ناقض][40] وجود النفع في المستهلكة وباقي النجاسات [عند][41]عدم الغير الطاهر ويكون التاويل في الحديث هذا ولا يصح غير هذا التاويل فانه صرف [للفظ][42] عن (وجه6/أ) ظاهره بغير دليل وهو غير معقول مع انه ليس لاحد من المعتبرين منقول ، فليتامل ثم لا يخفى اشكال تعذر العدل في زماننا على مذهب السيد السند الشافعي بل، ومالك ، واشكال تعذر [الجواز][43] على الاقدام قبل المعرفة حتى يتفرع عليه جواز تناول المستهلكة ان عرف نفعها والانتهاك اولا ثم جواز الاقدام بعد التوبة بعيد وحينئذ فيتعسر أويتعذر جواز المستهلكة في زماننا ايضا بتعذر العدل ومعرفته هو من نفسه النفع ولو وكلنا كلا الى دينه وامانته لضاعت فائده وجوب حد الخمر.

وقال الامام ابو حنيفة رضي الله عنه : «يحرم التداوي بها مطلقا ، كما يقول الامام مالك: وان كان التحريم متفقا عليه عند مالك، وعلى المعمول عليه عند ابي حنيفة وعبارة صاحب الدر متنا وشرحا في كتاب الاشربة (وجه7/أ): ولا يجوز التداوي بها قال المحقق الشارح على المعتمد قاله المصنف، قلت: ولا باحتقان أو اقطار في دبره» انتهى[44].

قال: محشيه[45] قوله: ولا يجوز التداوي هو داخل في قول المصنف قبله ولا يجوز الانتفاع بها لكن المصنف افاد انه لا يباح لضرورة التداوي بقرينة قوله على المعتمد اذ لو لم تكن ضرورة لكانت محرمة بالاجماع انتهى.

وكأنه والله اعلم اراد بقوله : لكن المصنف افاد انه لا يباح لضرورة التداوي عدم اباحة التداوي بها ولو تعينت طريقا للدواء بحسب زعم الزاعم والا فقد علمت قول الصادق : **{لم يجعل الله شفا امتي...}** الى اخره[46] وفي قول الشارح: ولو باحتقان إيماء وتصريح الى ان الاستعمال المحرم ليس قاصرا على الشرب كما توهمه بعض الاغبياء اذا تمهد هذا علمت ان التداوي (وجه 8/أ) بالصرفة.

حرام بالاجماع اما اتفاقا او على المعول عليه والخلاف انما هو عند الشافعي في المستهلكة بشرطه وقد علمت ما فيه* هذا ما يتعلق بحكم التداوي[47].

واما الجواب عن المنافع الثابتة في قوله تعالى: ﴿وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾[48] بعد قوله : ﴿فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ﴾[49].

او كثير كما قرئ بهما فالمراد أما اللذة والفرح في الخمر واصابة المال بلا كد في الميسر كما اقتصر عليه الجلال[50].

كما ان المراد بالاثم فيهما ما ينشأ عنهما من المفاسد من الاتلاف و العربدة في الخمر وسلب المال والاهل لمن قامر بهما ثم صار اسفا بعد كما افاده غيره وعلى هذا التفسير فالمنافع باقية و اما من فسر المنافع بتشجيع الجبان وما معه كتقوية الطبيعة فاخبار عما كان قبل التحريم والا فقد سلبت تلك المنافع (وجه 9/أ) بعده[51] كما اخبر الصادق المصدوق بقوله : **{لم يجعل الله شفا امتي ...}**[52] الى اخره *، وعلى فرض وقوع الشفا لبعض الاجساد الخبيثة الرديئة فقد يقع بالسم الشفاء وهو قاتل لوقته بالكلية ومن بديع التفسير فيهما اثم كبير أي في تناولهما * ومنافع للناس أي في تركهما [وان ابعده ما بعده][53].

ثم قال الجلال : ولما نزلت ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ﴾[54] شربها قوم وامتنع آخرون الى ان حرمتها آية المائدة[55] وهو صريح في وقوع النسخ[56][57].

وان التحريم به لا بترجيح المفسدة على المنفعة كما قال به المعتزلة [58] وفيه إيماء لرد من قال كالبيضاوي[59][60].

وقيل : التحريم ثابت بآية ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ﴾[61] بترجيح المفسدة على المنفعة فانه مبني على التحسين والتقبيح القطعيين ولا يقول بهما الا المعتزلة كما افاده العلامة الشهاب في حاشيته (وجه10/أ) عليه وعبارة العلامة الخطيب في التفسير[62] روي لما نزل بمكة قوله تعالى : ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًا﴾[63]، [و][64] كان المسلمون يشر بونها وهي لهم حلال يومئذ ثم ان عمر ومعاذا في نفر من الصحابة قالوا : (افتنا في الخمر يا رسول الله فانها مذهبة للعقل)؛ فنزلت هذه الاية، فشربها قوم وتركها آخرون ثم ان عبد الرحمن بن عوف صنع طعاما [فدعى][65] ناسا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه

وسلم، واتاهم بخمر فشربوا وسكروا فحضرت صلاة المغرب فقدموا بعضهم ليصلي بهم فقرأ : قل يا أيها الكافرون أعبدوا ما تعبدون هكذا الى اخر السورة بحذف لا فأنزل الله:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾[66].

فحرم (وجه11/أ) السكر في أوقات الصلاة فتركها قوم وقالوا : لا خير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة وتركها قوم في اوقات الصلاة وشربوها في غير وقتها حتى كان الرجل يشرب بعد صلاة العشاء فيصبح وقد زال عنه السكر ويشرب بعد صلاة الصبح فيصحوا [اذا جاء][67] وقت الظهر ثم ان عتبان بن مالك صنع طعاما ودعا رجالا من المسلمين فيهم سعد بن ابي وقاص رضي الله تعالى عنه، وقد كان شوى لهم رأس بعير فأكلوا منه وشربوا الخمر حتى [اشتدّت فيهم][68]، ثم افتخروا عند ذلك وانتسبوا وتناشدوا الاشعار فأنشد سعد قصيدة فيها هجاء للانصار وفخر لقومه فاخذ رجل من الانصار لحي البعير فضرب به رأس سعد فشجه (موضحة)[69] (وجه12/أ) فانطلق سعد الى ر سول الله صلى الله عليه وسلم وشكا له الانصاري فقال عمر : اللهم بين لنا بيانا في الخمر شافيا فنزل : ﴿إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ﴾ الى قوله تعالى : ﴿فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾[70] (فقال)[71] عمر بن الخطاب رضي الله عنه: انتهينا يا رب[72].

قال القفال [73]: الحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان القوم كانوا ألفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم به كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق عليهم فاستعمل في التحريم هذا التدريج والرفق[74].

وبيان معنى الخمر والميسر معلوم ومشهود ، وفي كتب الفقهاء ، والمفسرين محرر ومسطور يخرجنا تتبعه عن اداء هذا الغرض الذي أداؤه على كل احد واجب ومفترض ، وكنا في غنية عن هذا التعب بالكل (وجه13/أ).

لكن احوجنا اليه تبجح بعض الاغبياء في المجالس بالوساوس الشيطانية قاصدين به الطعن في النصوص القرآنية، والاحاديث النبوية متحيلين به على المروق من الدين كما يمرق السهم من الرمية ، كما اخبر بذلك المخصوص بالوسيلة، والفضيلة والكرامة ، والدرجة العلية، وما دروا ان زمام هذه الشريعة محفوظ لرب البرية وانه جعل لها في كل عصر حماة يحرسونها وراثة من الحضرة المحمدية.

نجده جامعة وقت السحر المكرم في ليلة السادس من رمضان المعظم الذي هو من شهور سنة ألف ومائتين وخمس وخمس ين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام.

نسأله سبحانه أنْ يُصلح لنا النية ، وأنْ يُطهِّر منا الطوية بجاه النبي وآله ذوو النفوس الزكية، وصحبه ذوو السادة المرضية، آمين.

نجزه جامعه وقت السحر المكرم في ليلة السادس من رمضان المعظم

الذي هو من شهور سنة ألف ومائتين وخمسة وخمسين من الهجرة النبوية على

صاحبها أفضل الصلاة والسلام. (وجه14/أ).

انتهى النص المحقق

هوامش البحث

(1) ينظر الأعلام: خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي (المتوفى: 1396هـ)، دار العلم للملايين: 1/ 94، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، للشيخ محمد بن محمد بن مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة، 349هـ: ص384.

(2) ينظر الأعلام: 1/ 94، شجرة النور الزكيۃ في طبقات المالكية: ص384.

(3) ساقطة من (ب) ووردت في (أ).

(4) سورة البقرة الآية: ٢١٩.

* في (أ) مكتوب على الحاشية : أو ارتماض لهب النار (...) كلمة مفقو دة لم استطع قراءتها) لمن يميل الى التداوي بأم الخبائث.

(5) في (ب) مستهلكى.

(6) ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله (ت897هـ)، دار الفكر، بيروت، ط2: 12/ 275.

(7) هو إبراهيم بن مرعي بن عطية، برهان الدين الشبرخيتي: من أفاضل المالكية بمصر، (ت1106هـ) غريقا في النيل، من كتبه (شرح مختصر خليل) فقهھ،كبير، منه المجلدان الثالث والرابع، مخطوطان عند الشاويش في بيروت، وأجزاء في الصادقية بتونس، (الفتوحات الوهبية بشرح الاربعين حديثا النووية). ينظر: الأعلام، للزركلي: 1/ 73.

(8) من حديث ابي هريرة ﷺ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول «**ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم** »، الجامع الصحيح المختصر ، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي ، دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت ، ط3، تحقيق : د.مصطفى ديب البغا : 6/ 6858 برقم (6858)، الجامع الصحيح للامام مسلم بن الحجاج أبو الحس ين القشيري النيسابوري (ت261هـ)، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، واللفظ له: 4/ 1829 برقم (1337 و6259).

(9) رواه البخاري في صحيحه معلقاً عن ابن مسعود «**أن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم**» ينظر : صحيح البخاري ، 5/ 2129، وصححه ابن حجر عن أم سلمة مرفوعا ، «**إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها**». ينظر: فتح الباري، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، دار الفكر ، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، تعليق ابن باز : 13/ 261، ابن حبان في صحيحه صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: شعيب الأرنؤوط: 4/ 233.

(10) بعد المقابلة وجدتها زائدة من الشُباسي هنا على النص الذي ذكره العلامة الشبرخيتي.

(11) الفتوحات الوهبية بشرح ا لاربعين النووية للعلامة الشيخ ابراهيم بن مرعي بن عطية الشبرخيتي المالكي، مطبعة عبد الحميد احمد حنفي، مصر بشارع المشهد الحسيني رقم 18: ص133.

* قالوا ويحرم التداوي بها ولو خاف الموت وإنما أبيحت للغصة لخوف الموت لمزيد التوريب فيها كما افاده العلامة العدوي في حاشية الخرشي ، ينظر : شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل المالكي فعليه حاشية العدوي، المطبعة الأميرية الكبرى، ط2، 1317هـ، باب (حد الشارب، وأشياء توجب الضمان ودفع الصائل): 109/8.

(12) لم اجد ذكر القول الامام الشافعي بل هو الذي عليه الشافعية . ينظر : حاشية البجيرمي على الخطيب: 12/ 238.

(13) هو شيخ الإسلام الإمام الحافظ زكريا بن محمد الانصاري السفيكى المصرى الشافعى قاضٍ مفسر من حفاظ الحديث ولد فى سفيكة (بشرقية مصر) ولاه السلطان قايتباى القضاء بمصر بعد إلحاح (ت926هـ)، له مؤلفات كثيرة منها (تنقيح تحرير اللباب فى

الفقه، وغاية الوصول فى الأصول), ينظر: نظم العقيان في أعيان الأعيان، جلال الدين السيوطي، المكتبة العلمية، بيروت: ص113.

(14) سورة المائدة من الآية: 90.

(15) صحيح البخاري: كتاب الاشربة، باب الخمر من العسل : 95/1 برقم (5263، 5264)، صحيح مسلم ، باب: بأن بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام : 3/ 1585 برقم (2001).

(16) زائدة على النص من الشباسي.

(17) ساقطة من الشباسي.

(18) في الشباسي (اذا).

(19) في الشباسي بالعطش.

(20) تحفة الطلاب بشرح متن تحرير تنقيح اللباب في فقه الامام الشافعي لامام أوانه وعلامة زمانه شيخ الاسلام زكريا الانصاري و بهامشه تحرير تنقيح اللباب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1340هـ: ص127.

(21) أي صاحب الحاشية على الكتاب المذكور.

(22) سبق تخريجه.

(23) في نسخة (ب) بعرق.

* وهل يحد من شرب المسكر؟

(24) وردت (لتدو) والصواب ما اثبتناه.

(25) في نسخة (ب) بنج من غير (ال).

(26) ينظر: تحفة الطلاب بشرح متن تحرير تنقيح اللباب: ص127- 128.

(27) في نسخة (ب) لايسكر.

(28) صحيح البخاري ، باب قول النبي ﷺ «**يسروا ولا تعسروا** » وكان يحب التخفيف واليسر على الناس برقم (5773): 5/ 2269، صحيح مسلم، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام برقم (2002): 3/ 1585.

(29)من رواية ابن عباس رضي الله عنهما، هذا صحيح الإسناد و لم يخرجاه، تعليق الذهبي في التلخيص: صحيح. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا،

مع الكتاب: تعليقات الذهبي في التلخيص: 4/ 162، شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول: شعب الإيمان: 5/ 10.

(30) ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت: 4/ 186.

(31) لم ترد في متن الحديث زادها الشُباسي.

(32) في الشُباسي شرب الخمر.

(33) وردة زائدة من الشباسي لم ترد في لفظ الحديث.

(34) لم ترد في متن الحديث زادها الشُباسي.

(35) سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني: 4/ 247، المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي: 11/ 164 برقم (11372).

(36) سنن الدارقطني: 4/ 247، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري أبو محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، تحقيق: إبراهيم شمس الدين: 3/ 178 برقم (3571)، وللديلمي عن عقبة بن عامر رفعه في حديث (**الخمر جماع الإثم**) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، السَّخاوي، عبد الرحمن، دار الكتاب العربي: 1/ 327، جزء من الحديث مرفوع . ينظر: نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، دار الحديث، مصر، تحقيق: محمد يوسف البنوري: 2/ 25، ثم روي بهذا السند مرفوعا : «**الخمر جماع الإثم**» وهذا القدر رواه الدارقطني أيضا في السنن : 247/4، من الوجه المذكور، وهو قطعة من حديث زيد بن خالد الطويل في (خطبة النبي صلى الله عليه وسلم) في (تبوك)، وقد أخرجها البيهقي في الدلائل : 241/5 – 242، من طرق أخرى من حديث عقبة ابن عامر، وفيه (عبد العزيز بن عمران)، وهو ابن أبي ثابت الزهري، وهو متروك. ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، دار المعارف، الرياض– المملكة العربية السعودية، ط1: 5/ 484.

(37) هو : وهب بن منبه بن كامل بن سيج بن ذي كبار ، العلامة الاخباري القصصي، أبو عبد الله الأبناوي، اليماني الذماري ال صنعاني، أخو همام بن منبه، ومعقل بن منبه، وغيلان بن منبه ، مولده في زمن عثمان سنة أربع وثلاثين، ورحل وحج . وأخذ عن ابن عباس، وأبي هريرة– إن صح– وأبي سعيد، والنعمان بن بشير ، وجابر ، وابن عمر ، وعبد الله بن عمرو بن العاص على خلاف فيه وطاووس . وروايته للمسند قليلة، وإنما غزارة علمه في الاسرائيليات، ومن صحائف أهل الكتاب . قال أحمد : كان من أبناء فارس، له شرف، قال : وكل من كان من أهل اليمن له (ذي) هو شريف، يقال : فلان له ذي، وفلان لا ذي له . قال العجلي : تابعي ثقة، كان قاضياً على قضاء صنعاء . وقال أبو زرعة والنسائي : ثقة ، أصلهم من خراسان، من هراة، فمنبه من أهل هراة، خرج أيام كسرى، ينظر : سير أعلام النبلاء، للامام الذهبي، تحقيق: مجموعة من العلماء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2: 4/ 544–545.

(38) سبق تخريجه.

(39) هذه اللفظة زائدة على الحديث من الشباسي.

(40) في نسخة (ب) ولا ناقض.

(41) ساقطة من نسخة (ب).

(42) في نسخة (ب) اللفظ.

(43) في نسخة (ب) جواد.

(44) ينظر : حاشية على الدر المختار شرح تنوير الابصار في فقه مذهب الامام ابي حنيفة النعمان ، لخاتمة المحققين محمد امين الشهير بابن عابدين ، ويليه تكملة ابن عابدين لنجل المؤلف، دار الكتب العلمية: 6/ 449.

(45) يقصد به صاحب الحاشية.

(46) سبق تخريجه.

* وضع بعد فيه إشارة: وقول من قال كأبي يوسف من الحنفية بجواز التداوي بها فا كثر من الشغب والهرج واللفظ والنزاع سقيم كما علمت بما اذا تعينت طريقا للتدوي باخبار الطبيب الثقة الماهر وقد علمت تعسره او تعذره الآن فتم ما ذكرناه من الاجماع واندفع.

(47) تحفة الحبيب على شرح الخطيب (البجيرمي على الخطيب)، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 5/ 37.

(48) سورة البقرة من الآية: 219.

(49) سورة البقرة من الآية: 219.

(50) هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب، له نحو 600 مصنف، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة. نشأ في القاهرة يتيما (مات والده وعمره خمس سنوات) ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في روضة المقياس، على النيل، منزويا عن أصح ابه جميعا، كأنه لا يعرف أحدا منهم، فألف أكثر كتبه، كان يلقب بابن الكتب، لان أباه طلب من أمه أن تأتيه بكتاب، ففاجأها المخاض، فولدته وهي بين الكتب! من كتبه (الاتقان في علوم القرآن) و(إتمام الدراية لقراء النقاية) كلاهما له، في علوم مختلفة، و (الاحاديث المنيفة)، و(الارج في الفرج) و(الاذدكار في ما عقده الشعراء من الآثار) و(الاشباه والنظائر) في العربية، و(الاشباه والنظائر) في فروع الشافعية وغيرها كثير توفي – رحمه الله تعالى (911هـ). ينظر: الأعلام للزركلي: 3/ 301.

(51) ينظر: الدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت: 1/ 606، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي أبو الفضل، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 2/ 114، تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض: 4/ 16، التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت1393هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، ط1: 2/ 356.

(52) سبق تخريجه.

* كتب على الحاشية اليمنى و العليا ووضع اشارة بعد الحديث المذكور قوله: (وممن نص على المنافع بعد التحريم حبر الامة وترجمان القرآن ابن عباس، كما صرح صاحب الدر المنثور ونسبه وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس قال: منافعهما قبل التحريم وإثمهما بعدما حرما). ينظر: الدر المنثور: 1/ 607.

* وقد ورد ما معناه ان الذي حرمها سلب النفع وقد اعترف المنصفين من الاطباء كما صرح به بعض شراح الموجز بانه بعد التحريم سلبت المنافع كما اخبرني بذلك بعض المحققين الثقة البارع.

(53) في نسخة (ب) وإذا بعده ما بعده.

(54) سورة البقرة من الآية: ٢١٩.

(55) سورة المائدة آية : 90 قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿٩٠﴾ ﴾.

(56) هو : بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه : نهاية السول شرح منهاج الوصول، للإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1: 1/ 483.

(57) الدر المنثور: 1/ 606.

(58) وهم: فرقة اسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي، وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة مما أدى الى إنحرافها عن عقيدة أهل السنة والجماعة، وقد أطلق عليها هذا الأ سم لكونهم تكلموا في مرتكب الكبيرة وقالوا هو في منزلة بين المنزلتين، والحديث في القدر وقد أطلق عليهم أسماء مختلفة منها : المعتزلة، والقدرية، والعدلية، والمقتصدة، وغيرها، وقد عرفوا بهذا الاسم بعد أن اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري وشكل حلقة خاصة به. ينظر: الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمد سيد كيلاني: 20/1.

(59) تفسير البيضاوى، الامام العلامة ناصر الدين عبد الله بن عمر الشيرازي ، دار الفكر، بيروت: 1/ 505.

(60) هو: صاحب التصانيف القاضي الامام العلامة ناصر الدين عبد الله بن عمر الشيرازي قاضيها وعالمها وعالم أذربيجان وتلك النواحي مات بتبريز سنة خمس وثمانين وستمائة ومن مصنفاته المنهاج في أصول الفقه وهو مشهور وقد شرحه غير واحد وله شرح التنبيه في أربع مجلدات وله الغاية القصوى في دراية الفتوى وشرح المنتخب و الكافية في المنطق وله الطوالع وشرح المحصول أيضا وله غير ذلك من التصانيف المفيدة وقد أوصى إلى القطب الشيرازي أن يدفن بجانبه بتبريز والله سبحانه أعلم . ينظر : البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، مكتبة المعارف، بيروت : 309/13، طبقات الشافعية، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، هجر للطباعة

والنشر والتوزيع ، ط2، تحقيق : د.محمود محمد الطناحي ، د.عبد الفتاح محمد الحلو : 59/5.

(61) سورة البقرة الآية: ٢١٩.

(62) هو : محمد بن أحمد الشربينى شمس الدين ، فقيه شافعى مفسرمن أهل القاهرة له تصانيف كثيرة منها مغنى المحتاج فى شرح منهاج الطالبين، والإقناع فى حل ألفاظ أبى شجاع وغيرها توفي (977هـ). ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي، دار الكتب العلمية: 8/ 313، الأعلام للزركلي 6/6.

(63) سورة النحل آية: 67.

(64) زائد من الشباسي على نص الخطيب.

(65) في تفسير الخطيب فدعا.

(66) سورة النساء من الآية: 43.

(67) ساقطة من الشُباسي.

(68) عند الشُباسي أخذت منهم.

(69) الشجة واحدة شجاج الرأس ورجل أشج بين الشجج إذا كان في جبينه أثر الشجة، الشجاج يختص بالوجه والرأس وفي غيرهما يسمى جراحة . أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي، دار الوفاء، جدة، ط1، تحقيق: د.أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي: 1/ 293.

(70) سورة المائدة آية: 90−91.

(71) في الشباسي قال.

(72) معالم التنزيل ، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، دار طيبة للنشر والتوزيع ، ط4، تحقيق : محمد عبد الله النمر ، عثمان جمعة ضميرية ، سليمان مسلم الحرش: 1/ 249.

(73) هو : أبو بكر عبد الله بن أحمد بن عبد الله الفقيه الشافعي المعروف بالقفال المروزي؛ كان وحيد زمانه فقهاً وحفظاً وورعاً وزهداً، وله في مذهب الإمام الشافعي من الآثار ما ليس لغيره من أبناء عصره، وكان ابتداء اشتغاله بالعلم على كبر السن بعدما أفنى شبيبته في عمل الأقفال ولذلك قيل له القفال وكان ماهراً في عملها . وكانت وفاة القفال المذكور في بعض شهور سنة سبع عشرة وأربعمائة، وهو ابن تسعين سنة، ودفن

بسجستان، وقبره بها معروف يزار، رحمه الله تعالى. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، دار صادر، بيروت، تحقيق: إحسان عباس: 46/3، سير أعلام النبلاء: 17/ 405 وما بعدها.

(74) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، محمد بن أحمد الشربيني, شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت: 1/ 121.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

1. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي، دار الوفاء، جدة، ط1، تحقيق: د.أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي.
2. ابن حبان في صحيحه صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
3. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي (المتوفى: 1396هـ)، دار العلم للملايين.
4. البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، مكتبة المعارف، بيروت.
5. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله، (ت897هـ)، دار الفكر، بيروت، ط2.
6. حاشية على الدر المختار شرح تنوير الابصار في فقه مذهب الامام ابي حنيفة النعمان، لخاتم ة المحققين محمد امين الشهير بابن عابدين، ويليه تكملة ابن عابدين لنجل المؤلف، دار الكتب العلمية.
7. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت1393هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت– لبنان، ط1.
8. تحفة الحبيب على شرح الخطيب (البجيرمي على الخطيب)، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
9. تحفة الطلاب بشرح متن تحرير تنقيح اللباب في فقه الامام الشافعي لامام أوانه وعلامة زمانه شيخ الاسلام زكريا الانصاري وبهامشه تحرير تنقيح اللباب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده 1340هـ.

10. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري أبو محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، تحقيق: إبراهيم شمس الدين.
11. تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض.
12. تفسير البيضاوى، الامام العلامة ناصر الدين عبد الله بن عمر الشيرازي ، دار الفكر، بيروت.
13. الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا.
14. الجامع الصحيح للإمام مسلم بن الحجاج أ بو الحسين القشيري النيسابوري (ت261هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
15. الدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت.
16. طبقات الشافعية، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، تحقيق: د.محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو.
17. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي أبو الفضل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
18. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير ، محمد بن أحمد الشربيني, شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.
19. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، دار المعارف، الرياض– المملكة العربية السعودية، ط1.
20. سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.
21. سير أعلام النبلاء، للامام الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، تحقيق: مجموعة من العلماء.
22. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، للشيخ محمد بن محمد بن مخ لوف، المطبعة السلفية، القاهرة، 1349هـ.

23. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي، دار الكتب العلمية.
24. شرح مختصر خليل للخرشي وبهامشه: حاشية العدوي (في الفقه المالكي)، محمد بن عبد الله الخرشي وبالهامش: حاشية أبي الحسن علي بن أحمد العدوي ، طبع بمطبعة محمد أفندي مصطفى بمصر، سنة الطباعة 1306هـ.
25. شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول.
26. فتح الباري، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، دار الفكر، تعليق ابن باز.
27. الفتوحات الوهبية بشرح الاربعين النووية للعلامة الشيخ ابراهيم بن مرعي بن عطية الشبرخيتي المالكي، مطبعة عبد الحميد احمد حنفي، مصر بشارع المشهد الحسيني رقم 18.
28. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مع الكتاب: تعليقات الذهبي في التلخيص.
29. المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية.
30. معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش.
31. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.
32. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.
33. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، السَّخاوي، عبد الرحمن، دار الكتاب العربي.

34. الملل والنحل ، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني ، دار المعرفة ، بيروت، تحقيق: محمد سيد كيلاني.
35. نصب الراية لأحاديث الهداية ، عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي ، دار الحديث، مصر ، تحقيق: محمد يوسف البنوري.
36. نظم العقيان في أعيان الأعيان، جلال الدين السيوطي، المكتبة العلمية، بيروت.
37. نهاية السول شرح منهاج الوصول ، للإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1.
38. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر ، بيروت.

حكم سجود الشكر في الفقه الإسلامي

د. إيناس عبد الرزاق علي الجبوري
كلية التربية للبنات/ قسم الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد...

فإن نعم الله على خلقه كثيرة لا تحصى، قال الله تعالى ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[1]. وشكر الله سبحانه وتعالى على هذه النعم من أعظم أسباب دوامها واستمرارها ، وأن كفرها من أكبر أسباب زوالها ، قال الله تعالى : ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ۝٧﴾[2]. وشكره جل وعلا على نعمه يكون بالقلب و باللسان ، من خلا ل الثناء على الله ، والاعتراف له قولا بالتفضل والإنعام ، وذكره تعالى بأنواع الذكر ، كما يكون أيضا بالجوارح، وذلك بالاستعانة بهذه النعم على القيام بأوامر الله، واجتناب محارمه ، والتقرب إليه سبحانه وتعالى بأنواع القربات من النوافل وغيرها[3]. ومن أعظم ما يشكر به العبد ربه سبحانه وتعالى عند تجدد النعم أو اندفاع النقم أن يخر لله ساجدا، ويذكره في هذا السجود وهو على هذه الحال بأنواع الذكر من الشكر والتسبيح والدعاء والاستغفار وغيرها فيكون العبد قد شكر المنعم جل وعلا بهذا السجود بقلبه ولسانه وجوارحه. ولذلك فإنه يرجى لمن شكر الله سبحانه وتعالى بهذه العبادة العظيمة أن يزيده من النعم. ومن أجل أهمية هذا الموضوع الذي هو شكر الله جل وعلا بالسجود له، أحببت أن أجمع هذه المسائل في بحث مستقل . وهو **(حكم سجود الشكر في الفقه الإسلامي)**. ولقد قسمت بحثي هذا الى مقدمة وسبع مباحث وهي:

المبحث الأول: تعريف السجود والشكر لغة واصطلاحا وفيه مطلبين:

المطلب الأول: تعريف السجود لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: تعريف الشكر لغة واصطلاحا.

المبحث الثاني: حكم سجود الشكر.

المبحث الثالث: أوقات سجود الشكر.

المبحث الرابع: شروط سجود الشكر.

المبحث الخامس: صرفة سجود الشكر وكيفيته، وفيه مسائل.

المبحث السادس: سجود الشكر في أثناء الصلاة، وفيه مسألتان.

المبحث السابع: قضاء سجود الشكر.

الخاتمة.

قائمة بالمصادر والمراجع.

أسأل الله أن ينفعني بهذا العمل وجميع المسلمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول
تعريف السجود والشكر لغة واصطلاحا

وفيه مطلبين:

المطلب الأول- تعريف السجود لغة واصطلاحا

أولا- السجود لُغَةً: الْخُضُوعُ وَالتَّطَامُنُ وَالتَّذَلُّل وَالْمَيْل وَوَضْعُ الْجَبْهَةِ بِالأَرْضِ، وَكُل مَنْ تَذَلَّل وَخَضَعَ فَقَدْ سَجَدَ، وَيُقَال: سَجَدَ الْبَعِيرُ إِذَا خَفَضَ رَأْسَهُ لِيُرْكَبَ، وَسَجَدَتِ النَّخْلَةُ إِذَا مَالَتْ مِنْ كَثْرَةِ حَمْلِهَا، وَسَجَدَ الرَّجُل إِذَا طَأْطَأَ رَأْسَهُ وَانْحَنَى، وَمِنْهُ سُجُودُ الصَّلاَةِ وَهُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الأَرْضِ، وَالاِسْمُ السَّجْدَةُ.

وَالْمَسْجَدُ- بِفَتْحِ الْجِيمِ- مَوْضِعُ السُّجُودِ مِنْ بَدَنِ الإِنْسَانِ، وَجَمْعُهُ كَذَلِكَ مَسَاجِدُ، وَهِيَ جَبْهَتُهُ وَأَنْفُهُ وَيَدَاهُ وَرُكْبَتَاهُ وَقَدَمَاهُ(4).

ثانيا- السجود اصطلاحا: هو عبارة عن التذلل لله وعبادته، والسُّجُودُ لِلَّهِ عَامٌّ فِي الإِنْسَانِ، وَالْحَيَوَانَاتِ، وَالْجَمَادَاتِ وَذَلِكَ ضَرْبَانِ:

الأَوَّل: سُجُودٌ بِاخْتِيَارٍ وَلَيْسَ ذَلِكَ إِلاَّ لِلإِنْسَانِ، وَبِهِ يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ، وَمِنْهُ قَوْله تَعَالَى: ﴿فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا ۩ ﴿٦٢﴾﴾(5).

الثَّانِي: سُجُودُ تَسْخِيرٍ، وَهُوَ لِلإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانَاتِ وَالنَّبَاتِ وَالْجَمَادَاتِ، وَإِلَيْهِ يُشِيرُ قَوْله تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ۩ ﴿١٥﴾﴾(6) وقَوْله تَعَالَى: ﴿يَتَفَيَّأُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ﴾(7).

فَهَذَا سُجُودُ تَسْخِيرٍ(8)، وَخَصَّ السُّجُودَ فِي الشَّرِيعَةِ بِالرُّكْنِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الصَّلاَةِ، وَمَا يَجْرِي مَجْرَى ذَلِكَ مِنْ سُجُودِ الْقُرْآنِ وَسُجُودِ الشُّكْرِ(9).

المطلب الثاني- تعريف الشكر لغة واصطلاحا

أولا- الشُّكْرُ لُغَةً: «الشُّكْرُ عِرْفانُ الإِحسان ونَشْرُه وهو الشُّكُورُ أَيضاً والشُّكْرُ من الله المجازاة والثناء الجميل شَكَرَهُ وشَكَرَ له يَشْكُرُ شُكْراً وشُكُوراً وشُكْراناً[10] وهُوَ الاِعْتِرَافُ بِالْمَعْرُوفِ الْمُسْدَى إِلَيْكَ، وَنَشْرُهُ، وَالثَّنَاءُ عَلَى فَاعِلِهِ، وَضِدُّهُ الْكُفْرَانُ، قَال تَعَالَى: ﴿ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿١٢﴾ ﴾[11]» وَحَقِيقَةُ الشُّكْرِ: تصور النعمة وإظهارها، قيل وهو مقلوب عن الكشر أي الكشف، ويضاده الكفر وهو نسيان النعمة وسترها، ودابة شكور مظهرة بسمنها إسداء صاحبها إليها، وقيل أصله من عين شكرى أي ممتلئة، فالشكر على هذا هو الامتلاء من ذكر المنعم عليه. والشكر ثلاثة أضرب:

1. شكر القلب، وهو تصور النعمة.
2. شكر اللسان، وهو الثناء على المنعم.
3. شكر سائر الجوارح، وهو مكافأة النعمة بقدر استحقاقه[12] «أي أَنْ يَكُونَ اللِّسَانُ مُقِرًّا بِالْمَعْرُوفِ مُثْنِيًا بِهِ، وَيَكُونُ الْقَلْبُ مُعْتَرِفًا بِالنِّعْمَةِ، وَتَكُونُ الْجَوَارِحُ مُسْتَعْمَلَةً فِيمَا يَرْضَاهُ الْمَشْكُورُ»[13].

وَالشُّكْرُ لِلَّهِ فِي الاِصْطِلاَحِ: صَرْفُ الْعَبْدِ النِّعَمَ الَّتِي أَنْعَمَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْهِ فِي طَاعَتِهِ[14].

ثانيا- سُجُودُ الشُّكْرِ شَرْعًا: هُوَ سَجْدَةٌ يَفْعَلُهَا الإِْنْسَانُ عِنْدَ هُجُومِ نِعْمَةٍ، أَوِ انْدِفَاعِ نِقْمَةٍ[15].

المبحث الثاني
حكم سجود الشكر

اتفق أهل العلم على أن سجود الشكر غير واجب [16]، ثم اختلفوا بعد ذلك في مشروعيته على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه سنة يستحب فعلها، وهذا قول جمهور أهل العلم [17]، وممن قال بذلك أبو يوسف في رواية عنه، ومحمد بن الحسن الشيباني، وهو المشهور من مذهب الحنفية [18] وقال به بعض المالكية [19] ونقل عن الإمام مالك أنه قال : لا بأس به [20]، وهو مذهب

الشافعية[21] وبه قال الإمام الشافعي [22] والحنابلة[23]، وإسحاق والليث وداود وأبو ثور وابن المنذر [24]. وقد روي فعل هذا السجود عن كثير من الصحابة، فقد روي عن أبي بكر الصديق ﷺ أنه سجد لما جاءه خبر فتح اليمامة وقتل مسيلمة الكذاب [25]. وروي أن عمر بن الخطاب ﷺ سجد لما جاءه خبر بعض الفتوحات في عهده ﷺ[26]. وسجد علي بن أبي طالب ﷺ حين وجد ذا الثدية مع قتلى الخوارج بعد وقعة النهروان بينه وبينهم [27]، لأنه عرف أنه على الحق، لأن النبي ﷺ أخبر عن الخوارج أنهم شر الناس، وأن سيماهم أن فيهم رجلا ليس له ذراع، وعلى رأس عضده مثل حلمة الثدي[28]. وروي عن أسماء بنت أبي بكر ﷺ أنها سجدت لما وجدت شيئا فقدته كان أعطاها إياه رسول الله ﷺ[29]. وروي أن الحسن البصري سجد لما بشر بموت الحجاج بن يوسف، وكان مختبئا خوفا منه [30]. واستدل أصحاب هذا القول بأدلة أهمها:

الدليل الأول: ما رواه البراء بن عازب ﷺ في حديثه الطويل في قصة إسلام همدان، وفيه : «فكتب علي ﷺ إلى رسول الله ﷺ بإسلامهم، فلما قرأ رسول الله ﷺ الكتاب خر ساجدا، ثم رفع رأسه فقال: **(السلام على همدان، السلام على همدان)**»[31].

الدليل الثاني: ما رواه أبو بكر ﷺ «عن النبي ﷺ أنه كان إذا جاءه أمر سرور أو بشر به خر ساجدا شكرا لله»[32].

الدليل الثالث: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إني لقيت جبريل ﷺ، فبشرني، وقال : من صلى عليك صليت عليه، ومن سلم عليك سلمت عليه، فسجدت لله شكرا**»[33].

الدليل الرابع: ما ثبت في الصحيحين من أن كعب بن مالك ﷺ سجد شكرا لما بشر بتوبة الله عليه. وهذا الأثر وإن كان موقوفا على الصحابي فقد قال: إنه في حكم المرفوع، لأنه ﷺ فعل هذه العبادة في عهد النبي ﷺ والقرآن ينزل عليه، ولم ينكر عليه ذلك، فدل ذلك على مشروعية سجود الشكر [34].

الدليل الخامس : ما رواه ابن عباس ﷺ «أن النبي ﷺ سجد في ﷺ وقال : **(سجدها داود توبة، ونسجدها شكرا)**»[35].

الدليل السادس: ما رواه عمر بن الخطاب ﷺ قال: «خرج ﷺ يتبرز، فاتبعته بإداوة من ماء، فوجدته ساجدا في شربة، فتنحيت عنه، فلما فرغ رفع رأسه، فقال : أحسنت يا عمر حين

تنحيت عني، إن جبرائيل أتاني فقال: **من صلى عليك صلاة صلى الله عليه عشرا، ورفعه عشر درجات**»[36].

الدليل السابع : ما رواه أنس بن مالك ﷺ «أن النبي ﷺ بشر بحاجة فخر ساجدا »[37].

الدليل الثامن: ما رواه سعد بن أبي وقاص ﷺ «عن النبي ﷺ أنه رفع يديه فدعا الله ساعة، ثم خر ساجدا، فمكث طويلا ثم قام فرفع يديه ساعة، ثم خر ساجدا- فعل ذلك ثلاث مرات- ثم قال: «**إني سألت ربي وشفعت لأمتي، فأعطاني ثلث أمتي، فخررت لربي ساجدا شكرا، ثم رفعت رأسي، فسألت ربي لأمتي، فأعطاني ثلث أمتي، فخررت ساجدا لربي شكرا، ثم قمت فسألت ربي لأمتي فأعطاني الثلث الأخير، فخررت ساجدا لربي عز وجل**»[38].

الدليل التاسع : ما روي عن ابن عمر ﷺ «أن النبي ﷺ مر به رجل به زمانة (آفه) فنزل وسجد، ومر به أبو بكر فنزل وسجد، ومر به عمر فنزل وسجد»[39].

الدليل العاشر: أن سجود الشكر روي عن جماعة من الصحابة ﷺ[40]، ولم يثبت عن أحد ممن عاصرهم خلاف قولهم[41]، فهذا كالإجماع منهم على مشروعيته.

الدليل الحادي عشر : قياس سجود الشكر عند النعم المتجددة على السجود والصلاة عند الآيات المتجددة، فكما أنه يشرع السجود عند الآيات ال متجددة، لقوله ﷺ: «**إذا رأيتم آية فاسجدوا** »[42]، وكما أنه تشرع الصلاة عند حدوث الآيات المخوفة كالكسوف والخسوف فكذلك يشرع السجود عند حدوث نعمة عظيمة، أو اندفاع نقمة عظيمة[43].

القول الثاني : أن سجود الشكر غير مشروع، بل هو مكروه لا يستحب فعله، وهو قول الإمام أبي حنيفة[44]، والإمام مالك في الرواية المشهورة عنه[45]، روي هذا القول عن إبراهيم النخعي[46] واستدل أصحاب هذا القول بأدلة أهمها:

الدليل الأول : ما رواه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك ﷺ قال : «بينما رسول الله ﷺ يخطب يوم الجمعة إذ جاءه رجل، فقال: يا رسول الله هلكت المواشي وانقطعت السبل، فادع الله أن يسقينا، فدعا، فمطرنا، فما كدنا أن نصل إلى منازلنا، فما زلنا نمطر إلى الجمعة الأخرى، قال : فقام ذلك الرجل- أو غيره- فقال : يا رسول الله تهدمت البيوت وتقطعت السبل، فادع الله أن يصرفه عنا، فقال رسول الله ﷺ: **(اللهم حوالينا ولا علينا)** قال : فلقد رأيت السحاب يتقطع يمينا وشمالا، يمطرون ولا يمطر أهل المدينة»[47].

وجه الاستدلال بالحديث: أنه ﷺ لم يسجد لتجدد نعمة المطر أولا، ولا لدفع نقمته آخرا [48]، فدل ذلك على أن السجود عند تجدد النعم أو اندفاع النقم غير مستحب، إذ لو كان مستحبا ما تركه ﷺ[49].

وأجيب عن الاستدلال بهذا الحديث : بأن ترك السجود في بعض المواضع لا يدل على أن السجود للشكر غير مستحب، فإن المستحب يفعل تارة ويترك أخرى، وقد يترك ﷺ فعل المستحب في بعض الأحيان بيانا لعدم وجوبه، ويمكن أن يجاب عن ذلك أيضا بأنه ﷺ ترك السجود حينئذ لأن فيه مشقة، لأنه كان على المنبر[50].

الدليل الثاني: قالوا: إن البشارات كانت تأتي إلى النبي ﷺ والأئمة بعده، ولم ينقل عن أحد منهم أنه سجد سجدة الشكر، ولو كانوا فعلوا ذلك لنقل إلينا نقلا متظاهرا، لحاجة العامة إلى جوازه، وكونه قربة[51]، ولو كان مستحبا لم يتركه النبي ﷺ ولا أصحابه.

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل: بأن ما ذكروه من عدم النقل غير مسلم، فقد نقل فعل هذا السجود عن النبي ﷺ[52]، وعن جماعة من أصحابه [53] فثبت بذلك ظهوره واشتهاره، وبطل ما قالوه [54]، وكون بعض العلماء لم يطلع على ذلك لا يدل على عدم وروده، قال الإمام الشوكاني رحم ه الله تعالى بعد ذكره لخلاف الإمامين أبي حنيفة ومالك قال : «وإنكار ورود سجود الشكر عن النبي ﷺ من مثل هذين الإمامين مع وروده عنه ﷺ من هذه الطرق التي ذكرها المصنف وذكرناها من الغرائب»[55].

الدليل الثالث : استدل بعض المالكية لهذا القول بأن سجود الشكر لم يكن من ع مل أهل المدينة، فدل ذلك على أنه غير مشروع[56].

ويمكن أن يجاب عن ذلك: بعدم التسليم بأنه ليس من عمل أهل المدينة، فقد ورد هذا السجود عن أبي بكر وعمر ﵄ وهم من أكابر أهل المدينة رضي الله عنهم أجمعين، ثم لو سلم أنه لم يكن من عمل أهل المدينة فإن الصحيح أن عملهم لي س حجة وإنما الحجة إجماع المسلمين[57].

الدليل الرابع: قال بعضهم إن ما ورد عن النبي ﷺ من السجود للشكر منسوخ[58].

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل : بأن النسخ لا يثبت إلا بدليل، وهو غير موجود، وأيضا فإن بعض الصحابة ﵃ قد فعلوا هذا السجود في آخر حياته ﷺ، فقد كان سجود كعب بن

مالك ﷺ لما بشر بتوبة الله عليه بعد غزوة تبوك، وكانت هذه الغزوة في سنة تسع في آخر حياته ﷺ، وبعد وفاته ﷺ، وهذا يدل على أن سجود الشكر غير منسوخ[59].

القول الثالث : أن سجود الشكر محرم، لا يجوز فعله، وهذا قول لبعض المالكية [60] واستدل أصحاب هذا القول بقوله تعالى مخبرا عن داود عليه السلام : ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۝٢٤﴾ [61]، قالوا: في هذه الآية دلالة على أن السجود للشكر مفردا لا يجوز لأنه ذكر معه الركوع فعلى هذا يكون معنى الآية أن داود عليه السلام قام إلى الصلاة ثم ركع ثم خر من الركوع إلى السجود، فدل على أن الجائز هو أن يأتي بركعتين شكرا، فأما سجدة مفردة فلا[62].

ويمكن أن يجاب عن الاستدلال بهذه الآية : بأن المراد بالركوع في هذه الآية السجود، لأنه قد يعبر عن السجود بالركوع حيث قال ابن العربي المالكي عند تفسيره لهذه الآية : «لا خلاف بين العلماء أن الركوع هاهنا السجود، لأنه أخوه، إذ كل ركوع سجود، وكل سجود ركوع، فإن السجود هو الميل، والركوع هو الانحناء، وأحدهما يدل على الآخر، ولكنه قد يختص كل واحد منهما بهيئة، ثم جاء على تسمية أحدهما بالآخر، فسمي السجود ركوعا »[63]. ثم لو سلم أن ما فعله داود عليه الصلاة والسلام هو الصلاة، فليس في ذاك دلالة على المنع من سجود الشكر أو كراهته وهذا هو مذهب الشافعي أكثر أصحابه، وقال به الإمام أحمد في رواية نقلها جماعة من أصحابه عنه بألفاظ صريحة، وهو مذهب الحنفية وأهل الظاهر،[64].

والذي يبدو لي ترجيحه : هو القول الأول، وهو القول بمشروعية سجود الشكر، وذلك لقوة أدلته، وقد عضد هذه الأحاديث الآثار الواردة عن بعض الصحابة ﷺ في ذلك، ولم يثبت عن أحد ممن عاصرهم ﷺ خلاف ذلك، وهذا كالإجماع منهم على مشروعيته، فضلا عن أن ذلك هو مقتضى النظر السليم والقياس الصحيح، وأيضا فإن الأدلة التي استدل بها القائلون بعدم مشروعية سجود الشكر كلها ضعيفة، وقد أجيب عنها كما سبق . قال الإمام الشوكاني رحمه الله : «قد وردت أحاديث كثيرة بعضها صحيح وبعضها فيه ضعف، ومجموعها مما تقوم به الحجة أن النبي ﷺ سجد سجود شكر في مواضع، ولم يرد في ذلك غير فعله ﷺ فلم يكن واجبا»[65]. والله اعلم.

المبحث الثالث

أوقات سجود الشكر

ذكر كثير من العلماء أنه لا يستحب السجود للنعم المستمرة كنعمة الإسلام، ونعمة العافية، ونعمة الحياة، ونعمة الغنى عن الناس؛ لأن نعم الله دائمة لا تنقطع، فلو سجد لذلك لاستغرق عمره في السجود [66]، وإنما يكون شكر هذه النعم بالطاعات والعبادات [67]. قال الإمام الشوكاني: «فإن قلت: نعم الله على عباده لا تزال واردة عليه في كل لحظة؟ قلت: المراد النعم المتجددة التي يمكن وصولها ويمكن عدم وصولها، ولهذا فإن النبي ﷺ لم يسجد إلا عند تجدد تلك النعم مع استمرار نعم الله سبحانه وتعالى عليه وتجددها في كل وقت»[68]. وقد اتفق القائلون بمشروعية سجود الشكر على أنه يستحب السجود عند مفاجأة نعمة عامة لها شأن، وعند اندفاع بلية عامة من حيث لا يحتسب[69].

واختلف العلماء بعد ذلك في بعض الحالات هل يستحب فيها سجود الشكر أم لا؟ وسنتكلم على هذه الحالات في المسائل الآتية:

المسألة الأولى- السجود عند رؤية مبتلى:

اختلف أهل العلم في السجود هل يستحب عند رؤية شخص قد ابتلي في بدنه بعاهة أو في ماله أو في دينه بفسق أو كفر . شكرا لله الذي عافاه وسلمه من هذه الآفات التي أصيب بها أو فعلها هذا المبتلى، اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يشرع السجود لذ لك، لكن ينبغي له أن يخفي هذا السجود عن المبتلى إن كان الابتلاء في بدنه أو ماله، أما إن كان في دينه فإن كان يرجو أن يرتدع بذلك أو يرتدع غيره سجد أمامه، وإن كان يخشى أن يترتب على سجوده أمامه مفسدة أخفاه عنه ، وهذا هو مذهب الشافعية[70]، والحنابلة[71].

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

الدليل الأول: ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ مر به رجل به زمانة ، فنزل وسجد، ومر به أبو بكر فنزل وسجد، ومر به عمر فنزل وسجد»[72].

الدليل الثاني : أن في السجود عند رؤية المبتلى شكرا لله الذي سلمه مما أصيب به هذا المبتلى [73]، فيكون مشروعا ، كما يشرع عندما تحدث له نعمة أو تندفع عنه نقمة .

القول الثاني: أنه لا يشرع السجود في هذه الحال[74] واليه ذهب الحنابلة.

واستدل أصحاب هذا القول بما رواه أبو هريرة وابن عمر ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**من رأى صاحب بلاء، فقال: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاك به، وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلا، عوفي من ذلك البلاء** »[75] قالوا: ظاهر هذا الحديث يدل على أنه لا يشرع السجود عند رؤية المبتلى[76]، وإنما يشرع له أن يقول هذا الذكر الذي أرشد إليه النبي ﷺ.

والذي يبدو لي ترجيحه في هذه المسألة هو القول الأول، لقوة أدلته، ولضعف دليل المخالفين، والله أعلم.

المسألة الثانية- السجود عند حدوث نعمة خاصة:

اختلف أهل العلم في سجود الشكر هل يستحب عند حدوث نعمة خاصة به أو اندفاع نقمة عنه، كأن يرزقه الله ولدا أو يجد ضالته أو ينجيه الله من هلكة ونحو ذلك، أم أنه لا يسجد إلا عند حدوث نعمة عامة للمسلمين، اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يستحب السجود لذلك، وبهذا قال بعض الحنفية والإمام الشافعي وأصحابه والإمام أحمد وأكثر أصحابه، وهو الصحيح من مذهبه[77].

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

الدليل الأول: ما رواه البخاري ومسلم رحمهما ا لله تعالى عن كعب بن مالك ﷺ أنه سجد شكرا لما بشر بتوبة الله عليه[78]، وكان سجوده في عهد النبي ﷺ، والقرآن ينزل عليه، فدل ذلك على مشروعية السجود عند حدوث نعمة خاصة.

الدليل الثاني: ما رواه أبو بكر ﷺ «عن النبي ﷺ أنه كان إذا جاءه أمر يسر به أو بشربه خر ساجدا»[79].

وجه الاستدلال بهذا الحديث: أن لفظة (أمر) نكرة، فتشمل أي أمر سار سواء كان خاصا به أو عاما للمسلمين.

القول الثاني: أنه لا يشرع سجود الشكر عند أمر يخصه، وإنما يشرع عند حدوث نعمة عامة أو اندفاع نقمة عامة، وهو قول لبعض الحنابلة[80].

والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول ، لقوة أدلته ، ولأن السجود عند حدوث أمر يخصه سجود عند نعمة حادثة تستحق الشكر للمنعم جل وعلا فيستحب السجود عندها كما يستحب عند النعمة العامة ، ولأن القول الثاني لا يسنده دليل من كتاب ولا سنة . والله أعلم.

المسألة الثالثة- السجود عند حصول نعمة تسبب فيها :

اختلف العلماء في السجود هل يشرع عند حصول نعمة تسبب فيها بنفسه وكان ينتظر حدوثها ، أو اندفعت عنه نقمة تسبب هو في زوالها ، أم أنه لا يسجد إلا إذا هجمت عليه نعمة أو اندفعت عنه نقمة من حيث لا يحتسب.

اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يسجد سواء تسبب في ذلك أم لا، وسواء كان ينتظر ذلك أم لا ، وبهذا قال جمهور القائلين بمشروعية السجود، حيث إنهم لم يشترطوا المفاجأة وعدم التسبب.

ويمكن أن يستدل لهذا القول بما رواه أبو بكرة ﵁، «عن النبي ﷺ أنه كان إذا جاءه أمر يسر به خر ساجدا »[81]، فلفظة (جاءه) عامة تشمل ما كان مجيئه مفاجئا وما لم يكن كذلك، وما تسبب فيه وما لم يتسبب فيه.

القول الثاني : أنه لا يسجد إلا عند هجوم نعمة أو اندفاع نقمة من حيث لا يحتسب ، فلو تسبب فيهما تسببا تقضي العادة بحصولهما عقبه ونسبتهما له فلا سجود حينئذ ، كربح متعارف لتاجر يحصل عادة عقب أسبابه، وهذا قول لبعض الشافعية[82].

والصحيح هو القول الأول؛ لأنه ليس هناك دليل يخص السجود للشكر بنعمة دون أخرى، ولأن القول الثاني لا يعضده دليل من كتاب ولا سنة، والله أعلم.

المبحث الرابع
شروط سجود الشكر

اختلف أهل العلم في سجود الشكر ، هل يشترط له ما يشترط لصلاة النافلة من الطهارة من الحدث ، وطهارة البدن والثوب والمكان عن النجاسة ، واستقبال القبلة وغيرها أم لا؟ اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول : أن هذه الأمور ليست شرطا لصحة سجود الشكر ، وهذا قول كثير من السلف(83)، واختاره بعض المالكية(84)، والحنابلة والظاهرية والزيدية(85).

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

الدليل الأول : أن اشتراط الطهارة أو غيرها من شروط الصلاة لسجود الشكر يحتاج إلى دليل، وهو غير موجود، إذ لم يأت بإيجاب هذه الأمور لهذا السجود كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح، ولا يجوز أن نوجب على أمة محمد ﷺ أحكاما لا دليل عليها(86).

الدليل الثاني : أن ظاهر حديث أبي بكرة وغيره من الأحاديث التي روي فيها أن النبي ﷺ سجد سجود الشكر تدل على أنه ﷺ لم يكن يتطهر لهذا السجود، حيث إنه ﷺ كان إذا جاءه أمر يسره أو بشر به خر ساجدا، فهذا يدل على أنه ﷺ كان يسجد للشكر بمجرد وجود سببه سواء كان محدثا أم متطهرا، وهذا أيضا هو ظاهر فعل أصحابه ﵃(87).

الدليل الثالث : أنه لو كانت الطهارة أو غيرها من شروط الصلاة واجبة في سجود الشكر لبينها النبي ﷺ لأمته(88).

الدليل الرابع: قياس سجود الشكر على سجود التلاوة ، فإنه لم ينقل عن النبي ﷺ أنه تطهر لسجود التلاوة ، ولم ينقل أنه أمر بذلك ، وأيضا فإن النبي ﷺ سجد بالنجم وسجد معه المسلمون والمشركون ، ولم ينقل أنه أمر أحدا من المسلمين الذين سجدوا معه بالوضوء ، ويبعد أن يكونوا جميعا متوضئين ، ولم ينقل أنه أنكر على أحد من المشركين سجوده معه ، مع أن المشرك نجس ولا يطهره الماء(89).

الدليل الخامس : أن سبب سجود الشكر يأتي فجأة وقد يكون من يريد السجود على غير طهارة، وفي تأخير السجود بعد وجود سببه حتى يتوضأ أو يغتسل زوال لسر المعنى الذي شرع السجود من أجله(90).

الدليل السادس : أن الله سبحانه وتعالى أخبرنا عن السحرة أنهم سجدوا لما آمنوا بموسى عليه السلام، مع أنهم غير متوضئين، ولم ينكر عليهم جل وعلا هذا العمل، وقد ورد أيضا في شرعنا ما يماثله، ومن ذلك ما روي من قصة المشركين الذين أسلموا فاعتصموا بالسجود، ولم يقبل منهم ذلك خالد بن الوليد رضي الله عنه فقتلهم، فلما بلغ ذلك النبي ﷺ أمر لهم بنصف الدية، ولم ينكر النبي ﷺ هذا السجود مع أنهم لم يتوضأوا، ولم يكونوا يعرفون الوضوء ، وهذا يدل على أن السجود المجرد لا تشترط له الطهارة وغيرها من شروط الصلاة[91].

الدليل السابع : قياس السجود المجرد على سائر الأذكار التي تفعل في الصلاة وتشرع خارجها كقراءة القرآن التي هي أفضل أجزاء الصلاة وأقوالها وكالتسبيح والتحميد والتكبير والتهليل، فكما أن هذه الأمور لا تشترط لها الطهارة إذا فعلت خارج الصلاة مع أنها كلها من أجزاء الصلاة فكذلك السجود المجرد[92].

القول الثاني : أنه يشترط لسجود الشكر ما يشترط لصلاة النافلة ، وهذا هو مذهب الشافعية[93]، وقال به أكثر الحنابلة[94]، وبعض الحنفية[95]، وبعض المالكية[96].

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

الدليل الأول: أن السجود المجرد كسجود التلاوة وسجود الشكر صلاة، لأنه سجود يقصد به التقرب إلى الله تعالى، له تحريم وتحليل، فشرط له شروط صلاة النافلة [97]، لعموم قوله ﷺ: «**مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم** »[98]، وقوله ﷺ: «**لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ** »[99]، وقوله ﷺ: «**لا يقبل الله صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غلول**»[100].

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل : بعدم التسليم بأن السجود المجرد كسجود التلاوة وسجود الشكر صلاة وكون السجود جزءا من الصلاة لا يدل على أنه صلاة ، لأن التكبير والتسبيح وغيرهما مما يفعل في الصلاة من أجزاء الصلاة ، ولم يقل أحد بأنه يشترط لها شروط الصلاة من الطهارة وغيرها[101].

الدليل الثاني : أنه سجود يفعل على وجه القربة ، فشرط فيه الطهارة، قياسا على سجود التلاوة[102].

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل بأن يقال: إن القول باشتراط الطهارة في سجود التلاوة قول ضعيف، لأنه لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا إجماع ، ولأن النبي ﷺ سجد بالنجم وسجد معه المسلمون والمشركون، ولم ينقل أن النبي ﷺ أمر أحدا من المسلمين بالوضوء، ويبعد أن يكونوا جميعا متوضئين ، وأيضا فإن المشركين أنجاس لا يطهرهم الماء ، وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يسجد على غير طهارة[103]. وقد أيد أصحاب القول الأول ما ذهبوا إليه من عدم وجوب الطهارة أو غيرها من شروط الصلاة لسجود الشكر بأدل ة وتعليلات أهمها: والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول لقوة أدلته ، ولضعف أدلة القول الثاني وقد أجيب عنها كما سبق والله أعلم.

المبحث الخامس
صفة سجود الشكر وكيفيته

المسألة الأولى- هل يجب لسجود الشكر تكبير في أوله أو في آخره؟

للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: أنه ليس لسجود الشكر تكبير لا في أوله ولا في آخره، لعدم ثبوت ذلك عن النبي ﷺ، أو عن أحد من أصحابه وهو قول جمهور الفقهاء[104].

القول الثاني: أنه يجب في أوله تكبيرة واحدة، وفي آخره تكبيرة أخرى للقيام من السجود وهو قول الحنابلة [105]. واستدل أصحا ب هذا القول بأن السجود المجرد صلاة، فيجب فيه ما يجب في الصلاة [106]، ومن ذلك التكبير، لعموم قوله ﷺ: «**مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم**»[107].

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل : بأن الصحيح أن السجود المجرد ليس بصلاة[108] فلا يجب فيه ما يجب في الص لاة. ويمكن أن يستدل لهذا القول أيضا بقياس سجود الشكر على سجود التلاوة، فقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال : «كان رسول الله ﷺ يقرأ علينا القرآن، فإذا مر بالسجدة كبر وسجد وسجدنا»[109].

ويمكن أن يناقش هذا الدليل بعدم التسليم بوجوب تكبير الافتتاح في سجود التلاوة، لعدم ثبوت ذلك عن النبي ﷺ، والحديث الذي استدلوا به والذي فيه ذكر التكبير في سجود التلاوة حديث ضعيف، ولهذا فقد ذهب كثير من السلف إلى عدم التكبير في سجود

التلاوة[110]. والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول ، لعدم ورود التكبير في هذا السجود عن النبي ﷺ.

المسألة الثانية- هل يجب في سجود الشكر ذكر معين؟

للعلماء في ذلك قولان:

القول الأول : أنه لا يجب لسجود الشكر ذكر معين، وإنما يستحب أن يأتي بذكر يناسب المقام وهذا قول جمهور الفقهاء. قال الشوكاني رحمه الله: «فإن قلت لم يرد في الأحاديث ما كان يقوله ﷺ في سجود الشكر، فماذا يقول الساجد للشكر؟ قلت: ينبغي أن يستكثر من شكر الله عز وجل، لأن السجود سجود شكر»[111].

القول الثاني : أنه يجب أن يقول فيه : سبحان ربي الأعلى مرة واحدة [112]، لأن سجود الشكر صلاة، فيجب فيه ما يجب في سجود الصلاة وهو قول الحنابلة[113].

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل : بأن الصحيح أن سجود الشكر ليس بصلاة ، فلا تشترط فيه شروط الصلاة.

والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول، لأنه لم يرد في السنة ما يدل على إيجاب ذكر معين في هذا السجود، لكن يستحب للساجد أن يكثر من شكر الله على هذه النعمة، وأن يكثر من التسبيح والدعاء والاستغفار والله اعلم.

المسألة الثالثة- هل يجب في سجود الشكر تشهد أو سلام؟

اختلف أهل العلم في سجود الشكر هل يجب بعد الرفع منه تشهد أو سلام على أربعة أقوال:

القول الأول: أنه لا يجب في سجود الشكر تشهد أو سلام ، وهو قول الإمام الشافعي ، وبه قال الإمام أحمد في رواية، لعدم ثبوت ذلك عن النبي ﷺ، أو عن أحد من أصحابه رضي الله عنهم[114].

القول الثاني: أنه لا يشرع في هذا السجود تشهد أو سلام بل هو بدعة، لا يجوز فعله[115].

القول الثالث: أنه يجب السلام لسجود الشكر، ولا يجب له تشهد، وإنما يجلس بعد رفعه من السجود هنيهة ثم يس لم، وبهذا قال الإمام أحمد في رواية عنه [116]، وهو المشهور عند

متأخري أصحابه [117]، وهو وجه في مذهب الشافعية [118]، وقد ذكر بعض من اختار هذا القول أنه يجزئ فيه تسليمة واحدة[119].

واستدل أصحاب هذا القول بأن السجود المجرد صلاة ، فيجب التسليم منه [120]، لعموم قوله ﷺ: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم »[121] ويمكن أن يناقش هذا الدليل بأن الصحيح أن السجود المجرد ليس صلاة ، فلا يشرع فيه ما يشرع في الصلاة ولو كان مشروعا لفعله النبي ﷺ ولنقل عنه[122].

القول الرابع : أنه يجب في سجود الشكر تشهد وسلام ، وهذا القول وجه في مذهب الشافعية[123]. واستدل اصحاب هذا القول بأن سجود الشكر صلاة ، فيجب فيه ما يجب في الصلاة من التشهد والسلام . ويمكن مناقشة هذا الدليل بما نوقش به الدليل الأول للقول الثالث.

والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول، وهو أنه لا يجب في سجود الشكر تشهد أو سلام، لأن النبي ﷺ لم يفعله، إذ لو فعله لنقل، والله أعلم.

المسألة الرابعة- هل يجوز سجود الشكر على الراحلة بالإيماء

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول : أنه يجوز فعلها على الراحلة ، ويومئ على قدر استطاعته . وهذا هو قول جمهور أهل العلم[124]. واستدل أصحاب هذا القول بأن سجود الشكر نافلة يجوز فيه، لمشقة النزول كما يجوز سجود الصلاة وسجود السهو وسجود التلاوة في النافلة المقامة على الراحلة ، فكما أن هذه السجدات تجوز بالإيماء على الراحلة بلا خلاف ، فكذلك سجود الشكر [125].

القول الثاني: أنه لا يشرع السجود في هذه الحالة[126] وهو قول للشافعية.

واستدل أصحاب هذا القول بأن السجود على الراحلة بالإيماء يبطل ركنه الأظهر ، وهو تمكين الجبهة من موضع السجود [127] وبأن سجود الشكر يندر وقوعه بخلاف صلاة النافلة [128] والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول لقوة دليله ، ولأن الصحيح أن سجود التلاوة خارج الصلاة يصح على الراحلة بالإيماء [129]، فكذلك سجود الشكر ، والله أعلم.

المبحث السادس
سجود الشكر في أثناء الصلاة

المسألة الأولى- السجود عند قراءة سجدة (ص) في أثناء الصلاة:

قبل أن نذكر حكم السجود عند قراءة سجدة (ص) في أثناء الصلاة ، يحسن أن نمهد لذلك ببيان حكم هذه السجدة هل هي سجدة شكر أم سجدة تلاوة؟

وقد اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنها سجدة شكر ، فيسجد المسلم شكرا لله على النعمة التي أنعم الله بها على نبيه داود ؑ، بقبول توبته ومغفرة ذنوبه, والوعد بالزلفى وحسن المآب، والتلاوة سبب لتذكر ذلك[130]. بهذا قال الإمام أحمد في رواية عنه ، اختارها أكثر أصحابه [131], وقال به أكثر الشافعية[132]. واستدل أصحاب هذا القول بأدلة أهمها:

الدليل الأول: ما رواه ابن عباس ؓ «عن النبي ﷺ أنه سجد في (ص) ثم قال: **سجدها داود توبة، ونسجدها شكرا**»[133].

الدليل الثاني: ما رواه البخاري عن ابن عباس ؓ أنه قال: «(ص) ليست من عزائم السجود، وقد رأيت النبي ﷺ يسجد فيها»[134].

القول الثاني: أنها سجدة تلاوة، وبهذا قال الإمام أحمد في رواية عنه[135]، والإمام أبو حنيفة وأصحابه[136]، وهو مذهب المالكية[137].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة أهمها:

الدليل الأول: استدلوا بجميع الأحاديث التي روي فيها «أن النبي ﷺ سجد في (ص)».

الدليل الثاني: ما روي عن عمرو بن العاص ؓ «عن النبي ﷺ أنه أقرأه خمس عشرة سجدة في القرآن، منها ثلاث في المفصل، وفي سورة الحج سجدتان»[138].

قالوا: فتبين بهذا الحديث أن في (ص) سجدة تلاوة[139].

الدليل الثالث : أن هذه السجدة مكتوبة في مصحف عثمان ؓ، فدل ذلك على أنها سجدة تلاوة[140].

ويمكن مناقشة هذه الأدلة بأنها لا تفيد أن هذه السجدة سجدة تلاوة ، وإنما تدل على مشروعية السجود عند قراءتها فقط ، فيكون السجود فيها سجود شكر ، كما هو صريح

في حديث ابن عباس[141], وأيضا فإن في إسناد حديث عمرو بن العاص ضعفا كما سبق . والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول، لقوة أدلته، وكونها نصا في محل النزاع ، لا سيما حديث ابن عباس ﷺ، ولأن في هذا القول جمعا بين الأدلة , والجمع بين الأدلة أولى من قبول بعضها ورد بعضها، والله أعلم.

أما حكم السجود عند قراءة هذه الآية في أثناء الصلاة : فعلى القول بأنها سجدة تلاوة يستحب السجود عند قراءتها . أما على القول بأنها سجدة شكر ، وهو القول الصحيح كما سبق ، فقد اختلف أصحاب هذا القول في جواز السجود في هذه الحال على قولين :

القول الأول: أنه يجوز السجود عند قراءتها في أثناء الصلاة ، وهذا القول وجه في مذهب الشافعية[142], ووجه في مذهب الحنابلة[143]. ويمكن أن يستدل لهذا القول بما رواه أبو رافع قال: «صليت مع عمر الصبح فقرأ بـ(ص) فسجد فيها»[144].

القول الثاني: أنه لا يجوز السجود بها في أثناء الصلاة، وهذا القول هو المشهور في مذهب الحنابلة[145], وهو وجه في مذهب الشافعية[146].

وعلى هذا القول فلو سجد لها في أثناء الصلاة فإن كان ناسيا أو جاهلا صحت صلاته، ويسجد للسهو[147]، وإن كان متعمدا فقد اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: تبطل الصلاة ، لأن هذه السجدة سجدة شكر فتبطل بها الصلاة كما لو سجد للشكر عند تجدد نعمة[148]، وهذا القول هو الصحيح من مذهب الحنابلة[149]، وهو وجه في مذهب الشافعية[150].

القول الثاني: أن صلاته صحيحة ، لأن سبب هذه السجدة من الصلاة ، وله تعلق بالقراءة فهي كسائر سجدات التلاوة [151] وقال بهذا الق ول بعض الحنابلة [152]، وهو وجه عند الشافعية[153].

والأحوط أن لا يسجد المصلي عند قراءتها في أثناء الصلاة خروجا من الخلاف ، فإن سجد لم نجرؤ على القول ببطلان صلاته، لفعل عمر ﷺ، والله أعلم.

المسألة الثانية- هل يسجد للشكر إذا بشر بما يسره وهو يصلي

للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول : أنه لا يجوز السجود لذلك، لأن سبب السجود، في هذه الحالة ليس من الصلاة، وليس له تعلق بها، بخلاف سجود التلاوة [154]، فإن سجد متعمدا بطلت صلاته، كما لو زاد فيها سجودا متعمدا [155]، أو سجد فيها لسهو صلاة أخرى [156]، وكما لو صلى فيها صلاة أخرى[157]. وهو مذهب الشافعية[158]، وقال به أكثر الحنابلة[159].

القول الثاني : أنه يستحب سجود الشكر في هذه الحالة، وهذا قول لبعض الحنابلة [160]، وليس لهم دليل سوى القياس على سجود التلاوة[161].

ويمكن أن يناقش دليلهم بأن ما ذكروه من القياس غير صحيح، لأنه قياس مع الفارق فإن سجود التلاوة سببه من أفعال الصلاة، وهو القراءة، أما سجود الشكر فسببه من خارج الصلاة[162].

والذي يبدو لي في هذه المسألة هو رجحان القول الأول، لقوة دليله؛ ولأن القول الثاني، لا يستند إلى دليل من كتاب ولا سنة، وما ذكروه من القياس، فهو قياس غير صحيح كما سبق، والله أعلم.

المبحث السابع
قضاء سجود الشكر

اختلف أهل العلم فيمن حصلت له نعمة أو بشر بها , أو اندفعت عنه نقمة فلم يتمكن من سجود الشكر في وقته ، أو نسي أن يسجد ثم أراد أن يسجد بعد ذلك قضاء لما فاته من سجود الشكر، اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يجوز له قضاء هذا السجود الذي فاته.

واستدل أصحاب هذا القول بالقياس على صلاة النافلة، فكما أنه يشرع قضاء صلاة النافلة، فكذلك سجود الشكر [163]، فقد روى أبو سعيد الخدري ﵁ عن النبي ﷺ أنه قال: «**من نام عن وتره أو نسيه فليصله إذا ذكره** »[164]. وروى قيس بن عمرو قال : «رأى رسول الله ﷺ رجلا يصلي بعد صلاة الصبح ركعتين، فقال رسول ﷺ: **صلاة الصبح ركعتان ؟**, فقال الرجل : إني لم أكن صليت الركعتين اللتين قبلهما، فصليتهما الآن، فسكت رسول الله ﷺ»[165].

القول الثاني: أنه يشرع القضاء إن كان الفصل قصيرا، أما إن طال الفصل فلا، وهذا هو المشهور من مذهب الشافعية[166].

واستدل أصحاب هذا القول بأن السجود متعلق بسبب عارض، لا يفعل إلا عند وجوده، فلا يجوز فعله إذا طال الفصل بعد وجود سببه، لأنه قد فات وقته، كصلاة الكسوف، ولأن السجود المجرد لا يجوز فعله ابتداء بغير سبب، فلا يشرع قضاؤه[167].

والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول، وهو أنه يجوز قضاء سجود الشكر إذا لم يتمكن من أدائه في وقته، لقوة دليله، ولأن السجود يشرع عند رؤية مبتلى [168]، وهو إنما تذكر برؤيته نعمة حدثت له قبل ذلك، فإذا جاز سجود الشكر في هذه الحالة فقضاؤه من باب أولى، والله أعلم.

هذا وإذا بشر الإنسان بما يسره أو حصلت له نعمة ولم يسجد، ولم يأت له عذر في ترك السجود عند حصول سببه، فقد ذكر بعض أهل العلم أنه لا يشرع له قضاء هذا السجود بعد ذلك[169]، وذلك لأنه غير معذور في تأخير السجود، والله أعلم.

الخاتمة

الحمد لله وحده وبعد : فمن خلال هذا البح ث المتواضع تبين لي أمور أهمها :

أولا: أن سجود الشكر من أعظم ما يشكر به العبد ربه جل وعلا؛ لما فيه من الخضوع لله بوضع أشرف الأعضاء ، وهو الوجه على الأرض ، ولما فيه من شكر الله بالقلب واللسان والجوارح.

ثانيا: أن سجود الشكر من السنن النبوية الثابتة التي هجرها كثير من الناس.

ثالثا: أن الخلاف في مشروعية سجود الشكر يعد خلافا ضعيفا، لمخالفته ما ثبت عن النبي ﷺ وعن كثير من أصحابه ﷺ في ذلك.

رابعا: أن سجود الشكر يشرع كلما حصلت للمسلمين نعمة عامة ، أو اندفعت عنهم نقمة ، أو حصلت للمسلم نعمة خاصة ، سواء تسبب في حصولها أو لم يتسبب ، وكلما اندفعت عنه نقمة، كما أنه يشرع عند رؤية مبتلى في دينه أو ماله أو بدنه.

خامسا: أن الصحيح أنه لا يشترط لسجود الشكر ما يشترط للصلاة من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة وغيرها.

سادسا : أن القول الراجح في صفة سجود الشكر أنه لا يجب فيه تكبير في أوله أو في آخره، أو تشهد أو سلام ، وأنه لا يجب فيه ذكر معين ، وإنما يشرع للساجد أن يقول في سجوده ما يناسب المقام من حمد الله وشكره ودعائه واستغفاره ونحو ذلك.

سابعا: أن سجود الشكر يشرع للراكب على الراحلة بالإيماء، ويومئ على قدر استطاعته.

ولذلك فإنني أوصي نفسي أولا , وأوصى كل مسلم بأن يحافظ على هذه العبادة العظيمة التي هجرها كثير من المسلمين ، فيسجد شكرا لله كلما حدثت له نعمة أو لعموم المسلمين، بحصول مرغوب أو دفع مرهوب والله أعلم.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

الهوامش

(1) سورة إبراهيم الآية: 34.

(2) سورة إبراهيم الآية: 7.

(3) ينظر : تفسير ابن كثير "تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير ، طبعة دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة سنة 1983م، طبعة أخرى دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1/ 36.

(4) ينظر : لسان العرب لابن منظور ، محمد بن مكرم الأفريقي المصري (مادة سجد)، دار صادر، بيروت، 204/3؛ وتاج العروس من جواهر القاموس لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبي الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (مادة سجد) دار الهداية؛ ومعجم لغة الفقهاء، محمد قلعجي دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1408هـ/ 1988م، ص 241؛ و التوقيف على مهمات التعاريف لمحمد عبد الرؤوف المناوي، دار الفكر المعاصر, دار الفكر، بيروت, دمشق، الطبعة الأولى، 1410هـ، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، ص398.

(5) سورة النجم آية: 62.

(6) سورة الرعد آية: 15.

(7) سورة النحل آية: 48.

(8) ينظر : التعاريف: ص398.

(9) ينظر : المفردات في غريب القرآن ، الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم ، دار العلم الدار الشامية ، دمشق - بيروت ، 1412هـ ، تحقيق : صفوان عدنان داود، ص397.

(10) ينظر : لسان العرب (مادة شكر) 424/4.

(11) سورة لقمان اية: 12.

(12) ينظر : الموسوعة القرآنية لإبراهيم الإبياري، مؤسسة سجل العرب، 1405هـ، 299/8.

(13) ينظر : الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت671هـ)، دار الكتب المصرية ، القاهرة، الطبعة الثانية ، 1384هـ/1964م، تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش ، 1/ 133.

(14) ينظر : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت1004هـ)، 63/1.

(15) أسنى المطالب في شرح روض الطالب ، لشيخ الإسلام ، زكريا الأنصاري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الاولى ، 1422هـ /2000م، تحقيق : د.محمد محمد تامر ، 198/1؛ وشرح المنهاج وحاشية القليوبي وعميرة، 1/ 208؛ والموسوعة الفقهية الكويتية صادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الكويت ، مطابع دار الصفوة ، مصر ، الطبعة الأولى، 245/24.

(16) ينظر : الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، 1970م، يطلب من المكتبة التجارية الكبرى- بمصر ، 721/1.

(17) ينظر : حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، لابن عابدين محمد علاء الدين أفندى، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت، 1421هـ/2000م؛ وسنن الترمذي 4/ 141؛ شرح السنة الحسين بن مسعود البغوي (436هـ- 516هـ)، محمد زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي دمشق - بيروت ، الطبعة الثانية ، 1403هـ/1983م، تحقق: شعيب الأرناؤوط، 3/ 317.

(18) ينظر : فتح القدير ، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم، بيروت، 1421هـ، 523/1.

[19] ينظر : عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي، محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت543هـ)، طبع دار الفكر للطباعة- بيروت، 7/ 73؛ والتاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالموّاق، مطبوع بهامش مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله الطرابلسي المعروف بالحطاب، مكتبة النجاح، طرابلس- ليبيا، 61/2.

[20] رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن العثماني الدمشقي (من علماء القرن الثامن الهجري)، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، 1386هـ ، ص43: «ومالك يقول بكراهته منفردا، ونقل عنه القاضي عبد الوهاب أنه قال: لا بأس به».

[21] ينظر : المجموع شرح المهذب ، لأبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف الدين النووي (ت: 676هـ) مع التكملة لمحمد نجيب المطيعي، ن: زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، مصر، 4/ 68.

[22] ينظر : الأم، لمحمد بن إدريس الشافعي، الطبعة الاولى، 1381هـ، ن: مكتبة الكليات الأزهرية، ونسخة ثانية، الطبعة الثانية، 1393هـ، ن: دار المعرفة، 1/ 134.

[23] ينظر : المبدع في شرح المقنع: لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد عبد الله بن مفلح (ت884هـ)، الطبعة الثالثة، بالأوفست 1318هـ، الناشر : دار المعرفة بيروت، 2/ 33-34؛ الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، للدهلوي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، 1398هـ، 2/ 200.

[24] ينظر : المغني لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت620هـ) ومعه الشرح الكبير لأبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت682هـ)، ط: بدون. ن: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ومكتبة المؤيد بالطائف، 2/ 371؛ والمجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف الدين النووي (ت676هـ)، مع التكملة لمحمد نجيب المطيعي، ن: زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، مصر، 70/4.

[25] سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى بن أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز ، مكة المكرمة، 1414هـ/1994م، المحقق: محمد عبد القادر عطا 371/2،

ورواه في مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1409هـ، المحقق: كمال يوسف الحوت، 2/ 482.

(26) المصدر السابق نفسه.

(27) الأم، للشافعي 1/ 134، وفي مصنف عبد الرزاق ، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، (11 جزء)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، (5962).

(28) صحيح مسلم 171/7-172، عن زيد بن وهب الجهني عن على بن أبي طالب رضي الله عنه في حديث الخوارج الطويل أنه قال: لو يعلم الجيش الذي يصيبونهم ما قضي لهم على لسان نبيهم ﷺ لاتكلوا عن العمل، وآية ذلك أن فيهم رجلا له عضد، وليس له ذراع، على رأس عضده مثل حلمة الثدي، عليه شعرات بيض.

(29) المعجم الكبير للطبراني (282)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لأبي بكر الهيثمي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ، 290/2، «إسناده حسن».

(30) حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصبهاني، الخانجي، القاهرة، 1351هـ/ 1932م، 159/2.

(31) سنن البيهقي الكبرى 2/ 369 حديث رقم (3747)، هذا إسناد صحيح قد اخرج البخاري صدر الحديث ولم يسقه بتمامه، وسجود الشكر في تمام الحديث صحيح على شرطه. ينظر: المحرر في الحديث، للحافظ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (ت744هـ)، تحقيق: د.يوسف المرعشلي ومحمد سليم وجمال الذهبي، دار المعرفة، ببيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ، ص240.

(32) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي، بيروت، الجهاد (2774), سنن ابن ماجة ، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت273هـ)، كتب حواشيه: محمود خليل، الناشر: مكتبة أبي المعاطي، إقامة الصلاة والسنة فيها (1394).

(33) مسند أحمد بن حنبل 191/1.

(34) رواه البخاري (4418)، ومسلم 17/ 87- 98.

(35) صحيح البخاري أحاديث الأنبياء (3239)؛ سنن الترمذي الجمعة (577)؛ سنن النسائي الافتتاح (957)؛ سنن أبو داود الصلاة (1409)؛ مسند أحمد بن حنبل 359/1؛ سنن الدارمي الصلاة (1467).

(36) الْمُعْجَمُ الصَّغِيْرُ لِلطَّبْرَانِيِّ ، المكتب الإسلامي , دار عمار ، بيروت – عمان ، الطبعة الأولى، 1405هـ/1985م، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، 194/2.

(37) سنن ابن ماجه، إقامة الصلاة والسنة فيها (1392).

(38) سنن أبو داود، باب فِى سُجُودِ الشُّكْرِ (2777) (45/3).

(39) رواه ابن ابي شيبه في مصنفه 483/2 في سجدة الشُّكْرِ.

(40) وقد سبق ذكر من روى ذلك عنهم في البحث.

(41) ينظر: المحلى 5/ 12، المسألة، (557).

(42) سنن الترمذي، المناقب (3891), سنن أبو داود، الصلاة (1197).

(43) تهذيب السنن لابن القيم (مع عون المعبود للعظيم أبادي)، إشراف : صدقي جميل العطار، دار الفكر، 1415هـ، 410/1-411.

(44) رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، (حاشية بن عابدين)، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت ، الطبعة الاولى، 1994م، 524/2؛ الأشباه والنظائر فى القرآن الكريم، لمقاتل بن سليمان البلخى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1414هـ/ 1994م، تحقيق : الدكتور عبد الله شحاته، ص21، 373؛ مراقي الفلاح مع حاشيته، للطحاوي، ص323.

(45) ينظر : المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، عن عبد الرحمن بن قاسم، ومعها مقدِّمات ابن رشد، لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام، دار الفكر، بيروت، 1406هـ، 1/ 104؛ البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لابن رشد، أبي الوليد محمد بن رشد القرطبي (الجد)، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ، 392/1؛ ورحمة الأمة ، ص43؛ وحاشية الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1417هـ، تحقيق: زكريا عميرات، 351/1.

(46) روى ابن أبي شيبة 483/2 عن وكيع عن سفيان عن مغيرة عن إبراهيم قال : سجدة الشكر بدعة، وهذا الإسناد ضعيف . ومما يزيد في ضعف هذه الرواية أ ن ابن المنذر حكى عنه (اي النخعي) في الأوسط (456/8) أنه كان يسجد سجدة الفرح.

(47) ينظر: صحيح البخاري الجمعة (967) مطبوع مع فتح الباري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، المكتبة السلفية، الطبعة الرابعة، 1408هـ؛ وصحيح مسلم، دار ابن حزم, بيروت ، صلاة الاستسقاء (897)؛ وسنن النسائي، بيروت ، دار البشائر الإسلامية ، الطبعة الرابعة، 1414هـ, تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الاستسقاء (1504)؛ وسنن أبو داود الصلاة (1174)؛ مسند أحمد بن حنبل ، دار المعارف، مصر ، 1377هـ, تحقيق: أحمد شاكر، 194/3؛ وموطأ مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، تصحيح وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، النداء للصلاة (450).

(48) ينظر: المجموع 70/4.

(49) ينظر: المغني 2/ 372.

(50) ينظر: المغني 372/2؛ المجموع 70/4.

(51) ينظر: أحكام القرآن للقرطبي 15/ 183؛ المغني 372/2.

(52) كما ذكرنا في أدلة اصحاب القول الأول.

(53) سبق ذكر ما نقل عن بعض الصحابة ﭫ في ذلك.

(54) ينظر: المغني 2/ 372.

(55) ينظر: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار لمحمد بن علي الشوكاني، تقديم وهبة الزحيلي، توزيع دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1418هـ، 129/3.

(56) ينظر: الشرح الصغير، للخرشي، 301/1؛ شرح منح الجليل على مختصر خليل، الشيخ محمد بن أحمد بن محمد عليش (ت1299هـ)، الناشر: مكتبة النجاح، طرابلس– ليبيا، 201/1؛ جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، للعلامة الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري، ط دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1997م، 71/1.

(57) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، علي بن حزم الأندلسي الظاهري، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية، 1407هـ/1987م، 202/4؛ التمهيد

في أصول الفقه، لأبي الخطابي محفوظ بن أحمد الكلوذاني، تحقيق: د.مفيد محمد أبو عمشة، الطبعة الأولى ، 1406هـ /1985م، 273/3؛ المستصفى ، للإمام أبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية، 187/1؛ فواتح الرحموت، عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية، 232/2.

(58) ينظر: مراقي الفلاح، مطبوع مع حاشيته للطحطاوي ، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، الطبعة الثالثة، 1318هـ، ص323.

(59) ينظر: حاشية رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين (ت1252هـ) مع التكملة لنجل المؤلف، الناشر: مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1386هـ، 524/1.

(60) التاج والإكليل 61/2؛ تفسير القرطبي 183/15.

(61) سورة ص الآية: 24.

(62) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، تفسير سورة ص، 183/15.

(63) ينظر: أحكام القرآن 1639/4؛ وينظر مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مطبعة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ، 23/ 145.

(64) ينظر: المسودة في أصول الفقه، دار الكتب العربي، بيروت، تحقيق: وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ص171–187؛ والإحكام لابن حزم 39/4؛ وأصول السرخسي، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار المعرفة، 1372هـ، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، 87/2–88؛ وفواتح الرحموت 2/ 181–182، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت1255هـ)، الناشر: دار المعرفة، ص36–38.

(65) ينظر: البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، للمهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت840هـ)، وبهامشه: كتاب جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار للعلامة محمد بن يحيى بهران الصعدي (ت957هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1394هـ/1975م، 1/ 286.

(66) ينظر : الوسيط في المذهب، محمد بن محمد الغزالي، حققه : أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر ، دار السلام، القاهرة ، الطبعة الأولى، 1417هـ ، 681/2؛ روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام النووي ، المكتب الإسلامي، بيروت ، الطبعة الثالثة، 1412هـ 324/1؛ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الشربيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 218/1؛ شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت1051هـ), عالم الكتب، بيروت, الطبعة الثانية, 1996م، 240/1؛ الإنصاف كتاب الصلاة 2/ 200.

(67) ينظر : إعلام الموقعين, شمس الدين أبو عبد الله محمد بن القيم الجوزية (ت751هـ), تحقيق : بشير محمد عيون , مكتبة دار البيان – دمشق , الطبعة الأولى , 1421هـ ، 410/2؛ الأحكام شرح أصول الأحكام، للشيخ العلامة عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (ت1392هـ)، الطبعة الثانية، 1406هـ، 331/1.

(68) ينظر : البحر الزخار 286/1.

(69) تهذيب السنن 410/1–411.

(70) ينظر : المهذب في فقه الإمام الشافعي ، للشيخ العلامة ابراهيم بن على الشيرازي (ت476هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1379هـ، 67/4–68؛ الوجيز في فقه الإمام الشافعي ، لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ، 1399هـ، 205/4؛ نهاية المحتاج 103/2–104.

(71) ينظر : الإنصاف، 201/2.

(72) الحديث سبق تخريجه.

(73) ينظر : مغني المحتاج 218/1.

(74) ينظر : الفروع، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، (ت763هـ)، الناشر : عالم الكتب ، الطبعة الثانية ، 1388هـ ، 505/1: «وظاهر كلام جماعة لا يسجد».

(75) سنن الترمذي، الدعوات 493/5 (3431) وقال أبو عيسى هذا حديث غريب.

(76) ينظر : انظر الفروع 505/1.

(77) ينظر: الفتاوى الهندية، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، الطبعة الرابعة، 127/1؛ والمجموع 4/ 68، ودليل الفالحين لطرق رياض الصالحين ، بتحقيق وتعليق محمود حسن ربيع ، محمد بن علان الشافعي المكي ، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، 643/3؛ والمبدع 34/2؛ الإنصاف 2/ 200.

(78) رواه البخاري (4418)؛ ومسلم 17/ 87–98.

(79) سنن أبو داود الجهاد (2774)؛ سنن ابن ماجه إقامة الصلاة والسنة فيها (1394).

(80) ينظر: الإنصاف 200/2.

(81) ينظر : سنن أبو داود الجهاد (2774)؛ سنن ابن ماجه إقامة الصلاة والسنة فيها (1394).

(82) ينظر: نهاية المحتاج 103/2؛ الوجيز 4/ 205.

(83) ينظر: تهذيب السنن 1/ 53.

(84) ينظر: مواهب الجليل 2/ 62.

(85) ينظر: حاشية الشيخ عبد الرحمن بن قاسم على الروض المربع 2/ 233 نقلا عن ابن جرير؛ والمحلي، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المتوفى سنة 456هـ، دار الفكر ، بيروت ، 80/1؛ مجموع الفتاوى 23/ 166؛ تهذيب السنن 1/ 53– 56؛ نيل الأوطار 129/3؛ سبل السلام شرح بلوغ المرام، للصنعاني، تحقيق : فواز زمرلي، وإبراهيم الجمل، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1407هـ، 2/ 415.

(86) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية 23/ 169؛ المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيۃ والأندلس والمغرب لأحمد بن يحيى الونشريسي، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ، 1/ 45؛ تهذيب سنن أبي داود، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي ثم الدمشقي، الشهير بابن قيم الجوزية (ت751هـ)، تحقيق أحمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، مع مختصر سنن أبي داود للمنذري، دار المعرفة، بيروت، 1/ 53؛ نيل الأوطار 3/ 129.

(87) ينظر: المعيار المعرب 145/1؛ تهذيب سنن أبي داود 1/ 55.

(88) ينظر: تهذيب السنن 1/ 55.

(89) صحيح البخاري مع الفتح 553/2، 554؛ مجموع فتاوى ابن تيمية 23/ 166؛ المعيار المعرب 1/ 144؛ تهذيب سنن أبي داود 1/ 54؛ نيل الأوطار 3/ 119.

(90) ينظر : مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد المغربي المعروف بالحطاب، طبع دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398هـ، 62/2؛ المعيار المعرب 1/ 146؛ تهذيب سنن أبي داود 55/1؛ ومما يؤيد ذلك أن بعض العلماء ذهب إلى أن من سمع السجدة وهو على غير طهارة أنه يفوت وقت السجود إذا ذهب يتوضأ، لأنه قد فات سببها، ومثله سجدة الشكر، لأن حكمها عند أهل العلم حكم سجود التلاوة . انظر المغني 2 /359، 372؛ والمجموع 4/ 68؛ ومراقي الفلاح ص233.

(91) ينظر: مجموع الفتاوى 23/ 166– 168؛ تهذيب السنن 1/ 54، 55.

(92) ينظر: المحلى 1/ 80؛ مجموع الفتاوى 284/21، 285؛ تهذيب السنن 1/ 54؛ مجموع فتاوى ابن تيمية 55/21– 279.

(93) ينظر : شرح السنة 3/ 317؛ روضة الطالبين 1/ 325؛ المجموع 4/ 68؛ فتح العزيز 205/4– 206؛ دليل الفالحين 3/ 647.

(94) ينظر : الفروع 1/ 505؛ المستوعب ، لنصير الدين محمد بن عبد الله السامري (ت616هـ) تحقيق: د.مساعد ابن قاسم الفالح، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م، 2/ 661؛ المحرر 80/1؛ المنتهى مع شرحه للبهوتي 1/ 237.

(95) ينظر: دور الإيضاح مع شرحه مراقي الفلاح ص233.

(96) ينظر: المعيار المعرب 1/ 144؛ مواهب الجليل 2/ 64.

(97) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية 23 /169؛ الفروع 505/1؛ سبل السلام 2 / 415.

(98) سنن الترمذي الطهارة (3), سنن ابن ماجه الطهارة وسننها (275)؛ مسند أحمد بن حنبل 123/1؛ سنن الدارمي ، للإمام أبي عبد الله بن بهرام الدارمي (ت255هـ)، دار الفكر، بيروت– لبنان، كتاب الطهارة (687).

(99) صحيح البخاري الحيل (6554)؛ صحيح مسلم الطهارة (225)؛ سنن الترمذي الطهارة (76)؛ سنن أبو داود الطهارة (60)؛ مسند أحمد بن حنبل 308/2.

(100) صحيح مسلم الطهارة (224)؛ سنن الترمذي الط هارة (1)؛ سنن ابن ماجه الطهارة وسننها (272)؛ مسند أحمد بن حنبل 73/2.

(101) ينظر : المحلى 1/ 80؛ مجموع فتاوى ابن تيمية 23/ 169- 171؛ تهذيب السنن 55/1.

(102) ينظر: المعيار المعرب 1/ 144.

(103) صحيح البخاري مع الفتح 2/ 553، 554؛ مصنف ابن أبي شيبة 2/ 14؛ المعيار المعرب 1/ 144؛ مجموع فتاوى ابن تيمية 23/ 166؛ تهذيب السنن 1/ 54؛ نيل الأوطار 119/3.

(104) ينظر : مجموع فتاوى ابن تيمية 21/ 277، و23/ 169؛ نيل الأوطار 3/ 129؛ البحر الزخار 1/ 286.

(105) ينظر: شرح المنتهى 1/ 240.

(106) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية 21/ 169؛ الفروع 1/ 505.

(107) سنن الترمذي الطهارة (3)؛ سنن ابن ماجه الطهارة وسننها (275)؛ مسند أحمد بن حنبل (123/1)؛ سنن الدارمي الطهارة (687).

(108) وقد سبق الكلام على هذه المسألة.

(109) صحيح البخاري الجمعة (1026)؛ صحيح مسلم المساجد ومواضع الصلاة (575)؛ سنن أبو داود الصلاة (1413)؛ مسند أحمد بن حنبل 142/2.

(110) ينظر: مجموع الفتاوى 23/ 165.

(111) ينظر : السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ، لمحمد بن علي الشوكاني (ت1173هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم زائد، الناشر: لجنة إيحاء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، 1415هـ/ 1994م، 286/1.

(112) ينظر : المبدع 2/ 32؛ شرح المنتهى 1/ 240؛ غاية المنتهى ، لمرعي بن يوسف الحنبلي (ت1033هـ)، نشر المؤسسة السعيدية بالرياض، الطبعة الثانية، 1/ 590.

(113) ينظر: الفروع 1/ 505.

(114) ينظر : مجموع فتاوى ابن تيمية 21/ 277؛ تهذيب السنن 53/1-54؛ المجموع 68/4؛ البحر الزخار 286/1.

(115) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية 23/ 170- 171.

(116) ينظر: المرجع السابق 21/ 277.

(117) ينظر: تهذيب السنن 1/ 53؛ شرح المنتهى 1/ 240؛ مطالب أولي النهى 1/ 590.

(118) ينظر: المجموع 4/ 68؛ دليل الفالحين 3/ 647.

(119) ينظر: شرح المنتهى 1/ 240؛ مطالب أولى النهي 1/ 590.

(120) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية 23/ 169؛ تهذيب السنن 1/ 54.

(121) ينظر: سنن الترمذي الطهارة (3)؛ سنن ابن ماجه الطهارة وسننها (275)؛ مسند أحمد بن حنبل 123/1؛ سنن الدارمي الطهارة (687).

(122) ينظر: تهذيب السنن 1/ 54.

(123) ينظر: المجموع 4/ 68؛ وانظر تهذيب سنن أبي داود 1/ 53.

(124) ينظر : الوجيز مع شرحه للرافعي 4/ 206– 208؛ الوسيط 1/ 53؛ شرح السنة 3/ 317؛ المجموع 4/ 68؛ روضة الطالبين 1/ 325؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص520؛ مغني المحتاج 1/ 219.

(125) ينظر: شرح الوجيز 4/ 207؛ نهاية المحتاج 2/ 104.

(126) ينظر: المراجع السابقة.

(127) ينظر : الوسيط 2/ 681؛ شرح الوجيز 4/ 207؛ مغني المحتاج 1/ 219؛ شرح المحلى للمنهاج 1/ 209.

(128) ينظر: المجموع 4/ 68.

(129) قال الإمام النووي في المجموع 1/ 73: «وبه قطع الجمهور، وفيه وجه شاذ . أنه لا يسجد». وقال ابن قدامة في المغني : «لا نعلم فيه خلافا»، ويستأنس لذلك بما رواه أبو داود (1114)؛ و صحيح ابن خزيمة: لمحمد بن إسحاق بن خزيمة (ت311هـ)، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي 1390هـ (279) من طريق عبد العزيز بن محمد– وهو الدراوردي– عن مصعب بن ثابت عن نافع عن ابن عمر «أن رسول الله ﷺ قرأ عام الفتح سجدة، فسجد الناس كلهم، منهم الراكب والساجد في الأرض، حتى أن الساجد ليسجد على يده»، والدراوردي «صدوق، كان يحدث من كتب غيره فيخطئ» كما في التقريب، ومصعب بن ثابت «لين الحديث» كما في التقريب.

(130) ينظر: شرح الوجيز 4/ 168؛ نهاية المحتاج 2/ 93؛ مغني المحتاج 1/ 215.

(131) ينظر: المستوعب 2/ 656؛ الإنصاف 2/ 196.

(132) ينظر: المجموع 2/ 61؛ شرح الوجيز 4/ 186.

(133) ينظر: سنن الترمذي الجمعة (577)؛ سنن النسائي الافتتاح (957)؛ سنن أبو داود الصلاة (1409)؛ مسند أحمد بن حنبل (359/1)؛ سنن الدارمي الصلاة (1467).

(134) ينظر: صحيح البخاري الجمعة (1019)؛ سنن الترمذي الجمعة (577)؛ سنن أبو داود الصلاة (1409)؛ مسند أحمد بن حنبل 359/1؛ سنن الدارمي الصلاة (1467).

(135) ينظر: المستوعب 2/ 656؛ الإنصاف 2/ 196.

(136) ينظر: بدائع الصنائع 1/ 193؛ وينظر الحجة على أهل المدينة لمحمد بن حسن الشيباني، الناشر عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1403هـ، 1/ 109، 113؛ واللباب شرح الكتاب لعبد الغني بن طالب الغنيمي الميداني (ت1298هـ)، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1998م، 1/ 314.

(137) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت595 هـ)، دار القلم، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1988م، 4/ 273؛ والكافي (في فقه أهل المدينة المالكي)، لابن عبد البر النمري (ت463هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1407هـ، ص77؛ الخرشي 1/ 350-351، وقد سبق أن المشهور في مذهب المالكية عدم مشروعية سجود الشكر أصلا، انظر ما مضى.

(138) ينظر: سنن أبو داود الصلاة (1401)؛ سنن ابن ماجه إقامة الصلاة والسنة فيها (1057).

(139) ينظر: اللباب 1/ 315؛ وانظر المبدع 2/ 30.

(140) ينظر: اللباب 1/ 314

(141) ينظر: المغني 2/ 355؛ شرح الزركشي على مختصر الخرقي، محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت772هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، شركة العبيكان للطباعة والنشر، 1/ 636، وقد سبق ذكر حديث ابن عباس قريبا.

(142) ينظر: المجموع 1/ 68؛ روضة الطالبين 1/ 335؛ نهاية المحتاج 2/ 95.

(143) ينظر: شرح الزركشي 2/ 636.

(144) ينظر: رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار 250/3.

(145) ينظر: الإنصاف 2/ 196؛ شرح الزركشي 1/ 636.

(146) ينظر: المجموع 4/ 68؛ نهاية المحتاج 2/ 94.

(147) ينظر: المهذب 4/ 60؛ المغني 2/ 373؛ شرح الوجيز 4/ 187.

(148) ينظر: المجموع 4/ 61؛ نهاية المحتاج 2/ 94.

(149) ينظر: الإنصاف 2/ 197.

(150) ينظر: المجموع 4/ 60، 61؛ شرح الوجيز 1/ 187.

(151) ينظر : المغني 2/ 373؛ المهذب 4/ 60؛ المبدع 2/ 30؛ شرح الوجيز 4/ 187؛ نهاية المحتاج 2/ 95.

(152) ينظر: المبدع 2/ 30؛ الإنصاف 2/ 196.

(153) ينظر: المهذب 4/ 60؛ نهاية المحتاج 2/ 95.

(154) ينظر: المغني 2/ 272؛ روضة الطالبين 1/ 320، ص 151.

(155) ينظر: الشرح الكبير لابن قدامة 1/ 377.

(156) ينظر: الكافي لابن قدامة 1/ 160.

(157) ينظر: المغني 4/ 68.

(158) ينظر: المجموع 4/ 68.

(159) ينظر: الإنصاف 2/ 201؛ المبدع 2/ 34.

(160) ينظر: الإنصاف 2/ 201؛ المبدع 2/ 34؛ الشرح الكبير 1/ 377.

(161) ينظر: المبدع 2/ 34؛ الفروع 1/ 505؛ الإنصاف 2/ 201؛ سبل السلام 2/ 415.

(162) ينظر: المبدع 2/ 34؛ شرح الوجيز 4/ 206؛ شرح المنتهى 1/ 340؛ الإنصاف 2/ 201.

(163) ينظر: المجموع 4/ 69؛ وانظر الغاية القصوى 1/ 309.

(164) سنن الترمذي الصلاة (466)؛ سنن أبو داود الصلاة (1431).

(165) سنن الترمذي الصلاة (422)؛ سنن أبو داود الصلاة (1267)؛ سنن ابن ماجه إقامة الصلاة والسنة فيها (1154).

(166) ينظر : المجموع 1/ 69؛ روضة الطالبين 1/ 323، 326؛ المغني 2/ 359، 371، 372.

[167] ينظر : المجموع 4/ 69، 71؛ روضة الطالبين 1/ 323، 326؛ نهاية المحتاج 2/ 102- 104؛ حاشية عميرة 1/ 209؛ وانظر الوجيز مع شرحه للرافعي 4/ 199- 200.

[168] سبق الكلام على هذه المسألة.

[169] ينظر: حاشية قليوبي 1/ 209.

المصادر والمراجع

1. الأحكام شرح أصول الأحكام: للشيخ العلامة عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (1392هـ)، الطبعة الثانية، 1406هـ.
2. الإحكام في أصول الأحكام: علي بن حزم الأندلسي الظاهري، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1407هـ/1987م.
3. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ت1255هـ)، دار المعرفة.
4. أسنى المطالب في شرح روض الطالب : لشيخ الإسلام ، زكريا الأنصاري ، تحقيق : د.محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ /2000م.
5. الأشباه والنظائر فى القرآن الكريم: لمقاتل بن سليمان البلخى، تحقيق: د.عبد الله شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1414هـ/ 1994م.
6. أصول السرخسي: لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر (ت490هـ)، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة 1372هـ.
7. إعلام الموقعين: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن القيم الجوزية (ت751هـ), تحقيق: بشير محمد عيون, مكتبة دار البيان, دمشق, الطبعة الأولى, 1421هـ.
8. الأم: لمحمد بن إدريس الشافعي، الطبعة الاولى، 1381هـ، ن: مكتبة الكليات الأزهرية، ونسخة ثانية، الطبعة الثانية، 1393هـ، ن: دار المعرفة.
9. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: للدهلوي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، 1398هـ.

10. البحر الزخار: الجامع لمذاهب علماء الأمصار، للمهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت840هـ)، وبهامشه: كتاب جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار للعلامة محمد بن يحيى بهران الصعدي (ت957هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1394هـ/1975م.
11. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: الإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت595هـ)، دار القلم، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ/1988م.
12. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لابن رشد: أبي الوليد محمد بن رشد القرطبي (الجد)، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ.
13. تاج العروس من جواهر القاموس : لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبي الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، دار الهداية.
14. التاج والإكليل لمختصر خليل: لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالموّاق، مطبوع بهامش مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله الطرابلسي المعروف بالحطاب، ملتزم الطبع والنشر: مكتبة النجاح، طرابلس- ليبيا.
15. تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم): للحافظ ابن كثير، طبعة دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة أخرى دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1983م.
16. التمهيد في أصول الفقه: لأبي الخطابي محفوظ بن أحمد الكلوذاني، تحقيق: د.مفيد محمد أبو عمشة، الطبعة الأولى، 1406هـ/ 1985م.
17. تهذيب السنن: لابن القيم (مع عون المعبود للعظيم أبادي)، إشراف: صدقي جميل العطار، دار الفكر، 1415هـ.
18. تهذيب سنن أبي داود: لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي ثم الدمشقي، الشهير بابن قيم الجوزية (ت751هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، مع مختصر سنن أبي داود للمنذري.
19. التوقيف على مهمات التعاريف: لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر, دار الفكر، بيروت- دمشق، الطبعة الأولى، 1410هـ.

20. الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ/ 1964م.
21. جواهر الإكليل شرح مختصر خليل: للعلامة الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1997م.
22. حاشية الخرشي على مختصر خليل: محمد بن عبد الله الخرشي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ.
23. حاشية رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين: لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، (ت1252هـ) مع التكملة لنجل المؤلف، مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1386هـ.
24. الحجة على أهل المدينة: لمحمد بن حسن الشيباني، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1403هـ.
25. دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين: بتحقيق وتعليق محمود حسن ربيع، محمد بن علان الشافعي المكي، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
26. رحمة الأمة في اختلاف الأئمة: لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن العثماني الدمشقي (من علماء القرن الثامن الهجري)، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، 1386هـ.
27. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية بن عابدين): تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية- بيووت، الطبعة الاولى، 1994م.
28. روضة الطالبين وعمدة المفتين: للإمام النووي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1412هـ.
29. سبل السلام شرح بلوغ المرام: للصنعاني، تحقيق: فواز زمرلي، وإبراهيم الجمل، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1407هـ.
30. سنن ابن ماج ة: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت273هـ)، كتب حواشيه، محمود خليل الناشر، مكتبة أبي المعاطي.

31. سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي، بيروت.
32. سنن البيهقي البكرى : أحمد بن الحسين بن علي بن موسى بن أبو بكر البيهقي ، (10أجزاء)، المحقق : محمد عبد القادر عطا ، مكتبة دار الباز ، مكة المكرمة ، 1414هـ/1994م.
33. سنن الدارمي : للإمام أبي عبد الله بن بهرام الدارمي (ت255هـ)، دار الفكر ، بيروت – لبنان.
34. سنن النسائي (المجتبى): لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1414هـ.
35. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار : لمحمد بن علي الشوكاني (ت1173هـ)، تحقيق : محمد إبراهيم زائد ، لجنة إيحاء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف المصرية ، القاهرة، 1415هـ/ 1994م.
36. شرح الزركشي على مختصر الخرقي : محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت772هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، شركة العبيكان للطباعة والنشر.
37. شرح السنة : الحسين بن مسعود البغوي (436هـ– 516هـ)، تحقق : شعيب الأرناؤوط ، محمد زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي ، دمشق – بيروت، الطبعة الثانية ، 1403هـ/ 1983م.
38. شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى : منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت1051هـ), عالم الكتب، بيروت, الطبعة الثانية, 1996م.
39. شرح منح الجليل على مختصر خليل : الشيخ محمد بن أحمد بن محمد عليش (ت1299هـ)، مكتبة النجاح، طرابلس– ليبيا.
40. صحيح ابن خزيمة : لمحمد بن إسحاق بن خزيمة (ت311هـ)، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، 1390هـ.
41. صحيح البخاري محمد بن إسماعيل البخاري: مطبوع مع فتح الباري، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، المكتبة السلفية، الطبعة الرابعة، 1408هـ.
42. صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج، دار ابن حزم، بيروت.

43. عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي : محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت543هـ)، دار الفكر للطباعة، بيروت.
44. غاية المنتهى : لمرعي بن يوسف الحنبلي (ت1033هـ)، نشر المؤسسة السعيدية بالرياض، الطبعة الثانية.
45. الفتاوى الهندية: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
46. فتح القدير : محمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم، بيروت، 1421هـ.
47. الفروع: لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي (ت763هـ)، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1388هـ.
48. الفقه على المذاهب الأربعة: عبد الرحمن الجزيري، يطلب من المكتبة التجارية الكبرى، بمصر، 1970م.
49. فواتح الرحموت: عبدالعلي بن نظام الدين الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية.
50. الكافي (في فقه أهل المدينة المالكي)، لابن عبد البر النمري (ت463هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1407هـ.
51. اللباب شرح الكتاب لعبد الغني بن طالب الغنيمي الميداني (ت1298هـ)، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1998م.
52. لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت.
53. المبدع في شرح المقنع: لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد عبد الله بن مفلح (ت884هـ)، الناشر دار المعرفة، بيروت، بالأوفست، الطبعة الثالثة، 1318هـ.
54. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لأبي بكر الهيثمي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ.
55. المجموع شرح المهذب : لأبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف الدين النووي (ت676هـ)، مع التكملة لمحمد نجيب المطيعي، زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، مصر.

56. مجموع فتاوى ابن تيمية: جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مطبعة الرسالة– بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ.
57. المحرر في الحديث: للحافظ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (ت744هـ)، تحقيق: د.يوسف المرعشلي ومحمد سليم وجمال الذهبي، الناشر: دار المعرفة، ببيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ.
58. المحلي: لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت456هـ)، دار الفكر، بيروت.
59. المدونة الكبرى: للإمام مالك بن أنس الأصبحي، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، عن عبد الرحمن بن قاسم، ومعها مقدِّمات ابن رشد، لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام، دار الفكر، بيروت، 1406هـ.
60. مراقي الفلاح (مطبوع مع حاشيته للطحطاوي)، الطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، الطبعة الثالثة، 1318هـ.
61. المستصفى : للإمام أبي حامد الغزالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، الطبعة الثانية.
62. المستوعب: لنصير الدين محمد بن عبد الله السامري (ت616هـ)، تحقيق: د.مساعد ابن قاسم الفالح، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، 1413هـ/1993م.
63. المسند، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، 1377هـ.
64. المسودة في أصول الفقه، تحقيق: وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العربي، بيروت.
65. مصنف ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، (7 أجزاء)، المحقق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد– الرياض، الطبعة الأولى، 1409هـ.
66. مصنف عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، (11 جزء)، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.
67. الْمُعْجَمُ الصَّغِيْرُ لِلطَّبْرَانِيِّ لسليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت– عمان، الطبعة الأولى، 1405هـ/ 1985م.

68. معجم لغة الفقهاء: محمد قلعجي، دار النفائس للطبلعة والنشر، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية، 1408هـ/ 1988م.
69. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب: لأحمد بن يحيى الونشريسي، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي– بيروت، 1401هـ.
70. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: محمد الشربيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
71. المغني: لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت620هـ)، ومعه الشرح الكبير لأبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت682هـ) ط: بدون ن: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ومكتبة المؤيد بالطائف.
72. المفردات في غريب القرآن: الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم، الدار الشامية، دمشق– بيروت، 1412هـ.
73. المهذب في فقه الإمام الشافعي: للشيخ العلامة ابراهيم بن على الشيرازي (ت476هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1379هـ.
74. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: لأبي عبد الله محمد المغربي المعروف بالحطاب، طبع دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398هـ.
75. الموسوعة الفقهية الكويتية صادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة، مصر.
76. الموسوعة القرانية: لإبراهيم الإبيارى، مؤسسة سجل العرب، 1405هـ.
77. الموطأ: للإمام مالك بن أنس، تصحيح وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.
78. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت1004هـ).
79. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار: لمحمد بن علي الشوكاني، تقديم وهبة الزحيلي، توزيع دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1418هـ.

80. الوجيز في فقه الإمام الشافعي: لأبي حامد الغزالي، الناشر دار المعرفة، بيروت– لبنان، 1399هـ.

81. الوسيط في المذهب، محمد بن محمد الغزالي، حققه: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417هـ.

حكم اليمين المعلق في الشريعة الإسلامية
دراسة فقهية مع القانون

د. محمد محمود عبود
كلية أصول الدين/ قسم العقيدة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين قال تعالى : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾[1] وقال عليه الصلاة والسلام «**من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين**»[2].

أما بعد:

نظراً لأهمية الموضوع (أحكام اليمين المعلق ومشروعيته في الفقه الاسلامي والقانون) وكثرة تلفظ الناس بالفاظ المختلفة في اليمين وجهلهم بأحكامه وما يترتب من الأمر الشرعي أمام الله تعالى والقضاء ولما كان ذلك الموضوع قد تناولته بعض البحوث الحديثة الا أنها لم تتناول الموضوع بخصوصية أوسع ولكثرة المسائل في هذا الموضوع الذي تناولته امهات كتب الفقه، ولهذه الأسباب جعلتني أتناول هذا الموضوع ليقع بين يدي واتوسع فيه ؛ هذا من جانب ، ومن الجانب الآخر لكي يستفيد القا ريء من هذا البحث والنظر في أحكام اليمين دون الرجوع والعناء لبحث المسائل التي تتعلق بذلك الموضوع ، فقد عرفت اليمين وذكرة أنواعه عند الفقهاء ومن ثم دليل مشروعيته وبعدها عرفت اليمين المعلق وحكمه في الشريعة والقانون. وقد كانت خطة البحث على النحو التالي:

من مقدمة، وثلاثة مباحث وخاتمة:

المبحث الاول: تحدثت فيه عن تعريف اليمين ومشروعيته،

وأما المبحث الثاني: فيتحدث عن أنواع اليمين،

وأما المبحث الثالث : فيتحدث عن حكم اليمين المعلق في الطلاق والظهار في الشريعة والقانون، ومن ثم الخاتمة.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الاول
تعريف اليمين ومشروعيته

أولا- تعريف اليمين

الفرع الأول: تعريف اليمين في اللغة.

تطلق اليمين في اللغة على معانٍ منها[3]:

الأول: القوة والقدرة، ومنه قوله تعالى: ﴿ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ﴾[4] أي بالقوة والقدرة.

الثاني: اليد اليمنى، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ ﴿٩٣﴾ ﴾[5] أي باليد اليمنى.

الثالث : الحلف والقسم ومنه قوله ﷺ: «**يمينك على ما يصدَّقك به صاحبك** »[6] أي يجب عليك أن تحلف على ما يصدَّقك به إذا حلفت له.

الرابع: العهد والميثاق، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم ﴾[7] أي عهودهم ومواثيقهم[8].

الفرع الثاني: تعريف اليمين في الاصطلاح.

تعريف اليمين اصطلاحاً من خلال ما ذكره الفقهاء في تعريفها بما يلي:

1 توكيد الشيء بذكر معظم[9] بصيغة مخصوصة[10].

2 عبارة عن عقد قوي به عزم الحالف على الفعل أو الترك وسمي هذا العقد باليمين؛ لأن العزيمة تتقوى بها[11].

ثانياً- مشروعية اليمين

ثبتت مشروعية اليمين في الكتاب والسنة:

مشروعيته في الكتاب: الله تعالى أقسم وأمر نبيه ﷺ بالقسم، مثل قوله سبحانه : ﴿ وَالَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ﴿١﴾ ﴾[12] ﴿ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ﴿١﴾ ﴾[13] ﴿ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ ﴾[14] ﴿ وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ ﴿١﴾ ﴾[15] أي وربِّ هذه الأشياء على اعتبار أن المحلوف به محذوف[16].

والنبي أمر بالحلف في ثلاثة مواضع : فقال سبحانه : ﴿ وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿٥٣﴾ ﴾[17]، وقال تعالى : ﴿ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ ﴾[18]، وقال عز وجل: ﴿ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ﴾[19].

ثانيا- وقد ثبت في السنة تشريع اليمين : فقال ﷺ: «**إني - والله- إن شاء الله، لا أحلف على يمين، فأرى غيرها خيراً منها إلا أتيت الذي هو خير، وتحللتها**»[20] أي أديت كفارتها.

لكن لا يملك الحالف الرجوع عن اليمين والنذر والطلاق، وإنما تلزمه بمجرد النطق بها.

المبحث الثاني
أنواع اليمين

واليمين وإن كانت في الأصل مباحة عند الفقهاء إلا أنه يكره الإفراط في الحلف بالله تعالى لقوله سبحانه : ﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴿١٠﴾ ﴾[21] وهذا ذم له يقتضي كراهة فعله. ولذا كان الإمام الشافعي ﷺ يقول: «ما حلفت بالله تعالى صادقاً ولا كاذباً »، وقد تقرر أن اليمين مكروهة للنهي عنها بقوله تعالى:﴿ وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ ﴾[22] أي لا تكثروا الحلف بالله، لأنه ربما يعجز الحالف عن الوفاء به، إلا أن تكون اليمين في طاعة من فعل واجب أو مندوب وترك حرام أو مكروه، فتكون طاعة وعلى هذا ليس من الأدب مع الله تعالى اتخاذ اليمين طريقاً للإقناع والتأثير وإنفاق السلعة والترغيب في المعاملات [23]، عن أبي هريرة ﷺ، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**الحلف مَنْفَقَة للسلعة، مَمْحقة للبركة**»[24]. وذكر المالكية أن اليمين بغير الله مكروهة، وقيل : حرام، أما اليمين بنحو (اللات والعزى) فإن اعتقد تعظيمها فهو كفر، وإلا فهو حرام[25].

وذكر الحنابلة أن الأيمان خمسة أحكام:

أحدها- واجب: وهي التي ينجي بها إنساناً معصوماً من الهلاك.

والثاني- مندوب: وهو الذي تتعلق به مصلحة من إصلاح بين متخاصمين، أو إزالة حقد من قلب مسلم عن الحالف أو غيره أو دفع شر.

والثالث - المباح: مثل الحلف على فعل مباح أو تركه، والحلف على الإخبار بشيء هو صادق فيه أو يظن أنه فيه صادق.

والرابع- المكروه: وهو الحلف على فعل مكروه أو ترك مندوب.

والخامس– المحرم: وهو الحلف الكاذب، فإن الله تعالى ذمه بقوله : ﴿وَيَحْلِفُونَ عَلَى ٱلْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤﴾﴾[26] ولأن الكذب حرام[27].

وقد قسم الفقهاء اليمين الى أربعة أنواع:

النوع الأول– اليمين اللغو:

هي التي تجري على اللسان بلا قصد في عرض الحديث لا كفارة فيها مثل قول الرجل: «لا والله، بلى والله»[28].

النوع الثاني– اليمين المنعقدة:

اليمين المنعقدة : هي أن يقسم الإنسان علي فعل شيء أو تركه في المستقبل، ويعزم ويصمم على ذلك وتسمى أيضا اليمين المعقودة، والمؤكدة، قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ﴾[29].

ولليمين المنعقدة حالات:

أ. أن يقسم على فعل شيء، فيجب عليه بر اليمين : وفعل ما أقسم عليه كأن يقول : والله لأفعلن كذا، فعن عائشة رضي الله عنها، أن النبي ﷺ قال : «**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه**»[30]. فإن امتنع عن فعل ما أقسم عليه يأثم ويحنث، ويلزمه كفارة.

ب. أن يقسم علي ترك واجب، أو فعل معصية: كأن يقول : (والله لا أفعل كذا). فيجب عليه التوبة والاستغفار والكفارة، قال النبي ﷺ: «**من حلف على يمين، فرأى غيرها خيرًا منها، فليأت الذي هو خير، وليكفر عن يمينه**»[31].

ج. أن يقسم علي ترك مندوب: كأن يقول: (والله لا أصوم نافلة). أو يقسم علي فعل مكروه، كأن يقول : والله لألتفتن في الصلاة . فالأفضل له أن يترك ما أقسم عليه، ويكفر عن يمينه، لقول النبي ﷺ: «**فليأت الذي هو خير، وليكفرن عن يمينه**»[32].

د. أن يقسم على فعل شيء مباح، أو ترك شيء مباح: كأن يقول: (والله لأدخلن هذه الدار، أو والله لا أدخل هذه الدار)، فالأفضل أن يبر بقسمه، سواء بالفعل أو بالترك.

النوع الثالث- اليمين الغموس:

هي اليمين الكاذبة التي يقصد بها ضياع الحقوق، أو يقصد بها شيء من الفسق والخيانة، وسميت غموسًا، لأنها تغمس صاحبها في نار جهنم، وهي من أكبر الكبائر، قال تعالى : ﴿ وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡ دَخَلَۢا بَيۡنَكُمۡ فَتَزِلَّ قَدَمُۢ بَعۡدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُواْ ٱلسُّوٓءَ بِمَا صَدَدتُّمۡ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَكُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿٩٤﴾ ﴾. وعن عبد ا لله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «**من الكبائر: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس**»[33].

وقد حذر النبي من عاقبة هذه اليمين، وأوضح أن جزاءها النار، فعن عمران بن حصين أن النبي ﷺ قال: «**من حلف علي يمين مصبورة كاذبًا، فليتبوأ مقعده من النار**»[34].

واليمين الغموس قد تكون عل ى شيء في الماضي أو الحاضر، سواء أقسم علي شيء نفيًا أو إثباتًا، ورأي جمهور العلماء أن اليمين الغموس أكبر من أن تكون لها كفارة، بل تجب فيها التوبة والاستغفار، وقيل تجب فيها الكفارة كغيرها من الأيمان.

النوع الرابع- اليمين المعلق:

لغة: تطلق على عدة معان منها:

اولا: الخشخاش، وهو الخفيف يشبه برأس الجسم ضربه[35].

ثانيا: وتأتي بمعنى الركوب، كالراكب عليقة من الابل ساعة بعد ساعة، وتأتي بمعنى الطعام القليل الذي يتبلغ به، وتأتي بمعنى النبات، وبعير عالق، يرعى العلق، ويقال ما في الأرض علاق، وما فيها لباق، أي ما فيها مرتفع[36].

اصطلاحا : الوعد بخير خاصة، أو التزام قربة غير واجبة كانت عينا يأتى، أو الحث على الفعل أو المنع منه أو تأكيد الخبر[37]. المقصود منه الحث على الفعل أو المنع منه أو تأكيد الخبر، كان في معنى اليمين، فيكون داخلاً في أحكام اليمين في قوله تعالى: ﴿ قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡ ﴾[38] وقوله سبحانه : ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡ ﴾[39] وإن لم تكن يميناً شرعية كانت لغواً.

ورد عليهما بأن الطلاق المعلق لا يسمى يميناً لا شرعاً ولا لغة، وإنما هو يمين على سبيل المجاز، لمشابهة اليمين الشرعية في إفادة الحث على الفعل أو المنع منه أو تأكيد الخبر، فلا يكون له حكم اليمين الحقيقي: وهو الحلف بالله تعالى أو صفة من صفاته، بل له حكم آخر: وهو وقوع الطلاق عند حصول المعلق عليه[40].

التعليق من اليمين فهو تعريف لليمين من حيث هي ، فخرج بقوله غير مقصود به القربة النذر كالله علي دينار صدقة، فإن المقصود به القربة ، بخلاف اليمين نحو : إن دخلت الدار فعبدي فلان حر، فإنه إنما قصد الامتناع من دخول الدار، وغير بالرفع صفة التزام. وخرج بقوله لا يفتقر لقبول نحو ثوبي صدقة مثلا على فلان ، وشمل قوله ما يجب بإنشاء المندوب نحو أنت حر إلا أنه تقدم فيقيد بما ليس بمندوب كالطلاق والظهار ، وقوله معلق إلخ بالرفع صفة ما يجب لأن ما نكرة موصوفة نحو أنت طالق إن دخلت الدار.

ومثل المصنف لليمين فقال (كبالله) والله وتالله ومثله الاسم المجرد من ح رف القسم كالله لا فعلت أو لأفعل (وهالله) بحذف حرف القسم أي الواو وإقامة ها التنبيه مقامه (وأيم الله) بفتح الهمز وكسره، وكذا أم وكذا أصلهما وهو أيمن فهذه ستة ومن بتثليث الميم فيهما فهذه ثنتا عشرة لغة كل منها يمين ، ومعناها البركة القديمة فإن أريد بها الحادث لم تكن يمينا.

فإن أريد به الحقوق التي له على عباده من العبادات التي أمرهم بها فليست بيمين (والعزيز) من عز يعز بفتح العين في المضارع أي الذي لا يغلبه شيء، ويصح جعلها للعهد الحضوري، وهذا ما لم يرد من جعله الله عزيزا من المخلوقين[41].

إن نوى المعنى القديم الذي ليس بحرف ولا صوت أو لم ينو شيئا، فإن نوى المنزل المؤلف من الحروف بالكلام والقرآن وبالمصحف الأوراق والكتابة والجلد الجامع لها فليست يمينا، ومثل هذا يقال في الحلف بالكتاب وبما أنزل الله على المشهور.

المبحث الثالث
حكم اليمين المعلق في الشريعة والقانون

اولا- في الشريعة.

اختلف الفقهاء في حكم اليمين المعلق في ال طلاق والظهار هل يقع الحكم المراد منه اليمين أم لا الى عدة أقوال منها:

1. **اليمين المعلق في الطلاق** : أي أن يقول الرجل لامرأته : إن حصل كذا فأنت طالق، أو عَلَيَّ الطلاق إذا لم يحصل كذا.

واختلف الفقهاء في ذلك إلى عدة أقوال:

القول الاول- الحنفية:

ذهب الحنفية الى ان الطلاق المعلق المقترن بالشرط يصح ويقع به الطلاق، وَشَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيقِ كَوْنُ الشَّرْطِ مَعْدُومًا عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ فَخَرَجَ مَا كَانَ مُحَقَّقًا كَقَوْلِهِ أَنْت طَالِقٌ إنْ كَانَ السَّمَاءُ فَوْقَنَا فَهُوَ تَنْجِيزٌ ، وَخَرَجَ مَا كَانَ مُسْتَحِيلًا كَقَوْلِهِ إنْ دَخَلَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ فَأَنْت طَالِقٌ فَلَا يَقَعُ أَصْلًا لِأَنَّ غَرَضَهُ مِنْهُ تَحْقِيقُ النَّفْيِ حَيْثُ عَلَّقَهُ بِأَمْرٍ مُحَالٍ، وَمِنْ شَرَائِطِهِ أَنْ لَا يَفْصِلَ بَيْنَ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ فَاصِلٌ أَجْنَبِيٌّ فَإِنْ كَانَ مُلَائِمًا، وَذَكَرَ لِإِعْلَامِ الْمُخَاطَبَةِ أو لِتَأْكِيدِ مَا خَاطَبَهَا بِمَعْنًى قَائِمٍ فِي الْمُنَادِي فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّ كَقَوْلِهِ لِامْرَأَتِهِ أَنْت طَالِقٌ يَا زَانِيَةُ إنْ دَخَلْت الدَّارَ تَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِالدُّخُولِ، وَلَا حَدَّ، وَلَا لِعَانَ لِأَنَّهُ لِتَأْكِيدِ مَا خَاطَبَهَا بِهِ كَقَوْلِهِ يَا زَيْنَبُ بِخِلَافِ مَا إذَا قَالَ يَا زَانِيَةُ أَنْتِ طَالِقٌ إنْ دَخَلْت فَإِنَّهُ قَاذِف. وَأَمَّا حُكْمُ هَذِهِ الْيَمِينِ فَحُكْمُهَا وَاحِدٌ وَهُوَ وُقُوعُ الطَّلَاقِ أو الْعَتَاقِ الْمُعَلَّقِ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فَتَبَيَّنَ أَنَّ حُكْمَ هَذِهِ الْيَمِينِ وُقُوعُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ الْمُعَلَّقِ بِالشَّرْطِ(42).

وَمَعْنَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى إذَا وُجِدَ ذَلِكَ الْمَعْنَى يُوجَدُ الشَّرْطُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَإِلَّا فَلَا، أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ الْيَمِينَ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ هُوَ تَعْلِيقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالشَّرْطِ وَمَعْنَى تَعْلِيقِهِمَا بِالشَّرْطِ- وَهُوَ إيقَاعُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ فِي زَمَانِ مَا بَعْدَ الشَّرْطِ- لَا يُعْقَلُ لَهُ مَعْنًى آخَرُ.

فَإِذَا وُجِدَ رُكْنُ الْإِيقَاعِ مَعَ شَرَائِطِهِ لَا بُدَّ مِنْ الْوُقُوعِ عِنْدَ الشَّرْطِ، فَأَمَّا عَدَمُ الْوُقُوعِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ فَلَيْسَ حُكْمُ التَّعْلِيقِ بِالشَّرْطِ عِنْدَنَا بَلْ هُوَ حُكْمُ الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ لِأَنَّ الْوُقُوعَ لَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي الْأَصْلِ، وَالثُّبُوتُ عَلَى حَسْبِ الْإِثْبَاتِ، وَالْحَالِفُ لَمْ يُثْبِتْ إلَّا بَعْدَ الشَّرْطِ فَبَقِيَ حُكْمُهُ بَاقِيًا عَلَى أَصْلِ الْعَدَمِ لَا أَنْ يَكُونَ الْعَدَمُ مُوجِبَ التَّعْلِيقِ بِالشَّرْطِ بَلْ مُوجِبُهُ الْوُقُوعُ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فَقَطْ ثُمَّ الشَّرْطُ إنْ كَانَ شَيْئًا وَاحِدًا يَقَعُ الطَّلَاقُ عِنْدَ وُجُودِهِ بِأَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ إنْ دَخَلْت هَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ أو أَنْتِ طَالِقٌ إنْ دَخَلْت هَذِهِ الدَّارَ يَسْتَوِي فِيهِ تَقْدِيمُ الشَّرْطِ فِي الذِّكْرِ وَتَأْخِيرُهُ.وَسَوَاءٌ كَانَ الشَّرْطُ مُعَيَّنًا أو مُبْهَمًا بِأَنْ قَالَ إنْ دَخَلْت هَذِهِ الدَّارَ أو هَذِهِ فَأَنْتِ طَالِقٌ أو قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ إنْ دَخَلْت هَذِهِ الدَّارَ أو هَذِهِ وَكَذَلِكَ إذَا كَانَ وَسَطَ الْجَزَاءِ بِأَنْ قَالَ إنْ

دَخَلْت هَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ أو هَذِهِ الدَّارَ لِأَنَّ كَلِمَةَ أو هَهُنَا تَقْتَضِي التَّخْيِيرَ فَصَارَ كُلُّ فِعْلٍ عَلَى حِيَالِهِ شَرْطًا فَأَيُّهُمَا وُجِدَ وَقَعَ الطَّلَاقُ، وَكَذَلِكَ لَوْ أَعَادَ الْفِعْلَ مَعَ آخَرِ بِأَنْ قَالَ إنْ دَخَلْت هَذِهِ الدَّارَ أو دَخَلْت هَذِهِ سَوَاءٌ أَخَّرَ الشَّرْطَ أو قَدَّمَهُ أو وَسَّطَهُ.

وَالْيَمِينُ فِي الطَّلَاقِ عِبَارَةٌ عَنْ تَعْلِيقِهِ بِأَمْرٍ بِمَا يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى الشَّرْطِ فَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ شَرْطٌ وَجَزَاءٌ، سُمِّيَ يَمِينًا مَجَازًا لِمَا فِيهِ مِنْ مَعْنَى السَّبَبِيَّةِ.

إضَافَةُ مَا يَحْتَمِلُ التَّعْلِيقَ فِي الشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَالظِّهَارِ إلَى الْمِلْكِ جَائِزَةٌ سَوَاءٌ كَانَتْ عَلَى الْخُصُوصِ، كَمَا إذَا قَالَ لِامْرَأَةٍ إنْ تَزَوَّجْتُك فَأَنْتِ طَالِقٌ، أو عَلَى الْعُمُومِ كَقَوْلِهِ كُلُّ امْرَأَةٍ أَتَزَوَّجُهَا فَهِيَ طَالِقٌ(43).

القول الثاني- الشافعية:

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: لَا يَصِحُّ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَاسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «**لَا طَلَاقَ قَبْلَ النِّكَاحِ**»(44) «رُوِيَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ خَطَبَ امْرَأَةً فَأَبَى أَوْلِيَاؤُهَا أَنْ يُزَوِّجُوهَا مِنْهُ، فَقَالَ: إنْ نَكَحْتهَا فَهِيَ طَالِقٌ ثَلَاثًا، فَسُئِلَ عَنْ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَال «**لَا طَلَاقَ قَبْلَ النِّكَاحِ**» وَلَنَا أَنَّ هَذَا تَصَرُّفُ يَمِينٍ لِوُجُودِ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ، وَكُلُّ مَا هُوَ كَذَلِكَ لَا يُشْتَرَطُ لِصِحَّتِهِ قِيَامُ الْمِلْكِ فِي الْحَالِ لِأَنَّ الْوُقُوعَ عِنْدَ الشَّرْطِ إذْ الْعِلَّةُ لَيْسَتْ بِعِلَّةٍ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا كَمَا عُرِفَ فِي الْأُصُولِ (وَالْمِلْكُ مُتَيَقَّنٌ بِهِ عِنْدَهُ) أَيْ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ، وَإِذَا كَانَ مُتَيَقَّنًا بِهِ عِنْدَهُ وَقَعَ الطَّلَاقُ لِوُجُودِ الْمُقْتَضِي وَهُوَ الْعِلَّةُ لِأَنَّ الْمُعَلَّقَ بِالشَّرْطِ كَالْمَلْفُوظِ لَدَى الشَّرْطِ، وَانْتِفَاءُ الْمَانِعِ لِوُجُودِ الشَّرْطِ وَهُوَ مَنْقُوضٌ بِقَوْلِهِ إنْ دَخَلْت الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَإِنَّهُ تَصَرُّفُ يَمِينٍ لِوُجُودِ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ.

قوله تعليقه جائز يشترط في التعليق بدخول الدار ونحوه أن يعزم على الشرط قبل فراغ اليمين وأن يتصل الشرط بالطلاق وأن يتلفظ بالشرط بلسانه بحيث يسمع نفسه ولا يشترط هنا أن يسمع غيره بخلاف الاستثناء قوله ولو قال عجلته أي الطلاق أو قال أردت تعجيل الصفة قوله وقضية كلام الأصل أنه لا يقع أشار إلى تصحيحه(45).

القول الثالث- واتفق المالكية والظاهرية على نفس القول أن هذا الطلاق يقع:

وَالطَّلَاق على نَوْعَيْنِ معجل ومعلق فالمعجل ينفذ فِي الْحِين وَأما الْمُعَلق فَهُوَ الَّذِي يعلق إِلَى زمن مُسْتَقْبل أو وُقُوع صفة أو شَرط وَهُوَ على سَبْعَة أَقسام: الأول أَن يعلق بِأَمْر يُمكن أَن يكون وَيُمكن أَلا يكون كَقَوْلِه إِن دخلت الدَّار فَأَنت طَالِق وَكَذَلِكَ إِن كلمت زيدا أو إِن قدم فلَان من سَفَره فَهَذَا إِن وَقع الشَّرْط وَقع الطَّلَاق وَإِلَّا لم يَقع اتِّفَاقًا (الثَّانِي) أَن يعلقه بِأَجل يبلغهُ الْعُمر عَادَة أو بِأَمْر لابُد أَن يَقع كَقَوْلِه إِن دخل الشَّهْر أو إِذا مَاتَ فلَان فَأَنت طَالِق فَهَذَا يلْزمه الطَّلَاق فِي الْحِين وَلَا ينْتَظر بِهِ أجل الشَّرْط خلافًا لَهما (الثَّالِث) أَن يعلقه بِأَمْر يغلب وُقُوعه وَيُمكن أَن لا يَقع كَقَوْلِه أَنْت طَالِق إِن حِضْت فَفِيهِ قَولانِ قيل يعجل عَلَيْهِ الطَّلَاق وَقيل يُؤَخر إِلَى حُصُول شَرطه وفَاقا لَهما (الرَّابِع) أَن يعلقه بِشَرْط يجهل وُقُوعه فَإِن كَانَ لا سَبِيل إِلَى علمه طلقت فِي الْحَال كَقَوْلِه إِن خلق الله فِي بَحر القلزم حوتا على صفة كَذَا وَإِن كَانَ يُوصل إِلَى علمه كَقَوْلِه إِن ولدت أُنْثَى توقف الطَّلَاق على وجوده (الْخَامِس) أَن يعلقه بِمَشِيئَة الله تَعَالَى فَيَقُول أَنْت طَالِق إِن شَاءَ الله تَعَالَى فَيَقَع الطَّلَاق وَلَا ينفع هَذَا الإستثناء خلافًا لَهما (السَّادِس) أَن يعلقه بِمَشِيئَة إِنْسَان كَقَوْلِه أَنْت طَالِق إِن شَاءَ زيد فيتَوَقَّف وُقُوع الطَّلَاق على مَشِيئَته فَإِن علقه بِمَشِيئَة لَهُ كَالْبَهَائِمِ والجمادات فَيَقَع الطَّلَاق فِي الْحِين لِأَنَّهُ يعد هازلا (السَّابِع) فِي تَعْلِيق الطَّلَاق بِشَرْط التَّزَوُّج وَذَلِكَ يَنْقَسِم قسمَيْنِ (الْقسم الأول) يلْزم وَهُوَ أَن يخص بعض النِّسَاء دون بعض كَقَوْلِه إِن تزوجت فُلَانَة فَهِيَ طَالِق وَإِن تزوجت امْرَأَة من الْقَبِيل الْفُلَانِيّ أو من الْبَلَد الْفُلَانِيّ فَهِيَ طَالِق فَإِذا تزَوجهَا لزمَه طَلَاقهَا وَكَذَلِكَ إِن ضرب لذَلِك أَجَلًا وَكَذَلِكَ التَّحْرِيم (الْقسم الثَّانِي) لَا يلْزم وَهُوَ أَن يعم جَمِيع النِّسَاء كَقَوْلِه كل امْرَأَة أَتَزَوَّجهَا فَهِيَ طَالِق فَهَذَا لَا يلْزمه الطَّلَاق عِنْد مَالك وَلَو قَالَ مَتى طَلقتك فَأَنت طَالِق فَإِذا طَلقهَا لَزِمته ثَلَاث[46].

لكن الإمام ابن حزم الظاهري لا يرى وقوع الطلاق المعلق أصلاً.

وقاسه رغم ظاهريته على الزواج المعلق، وعلى الرجعة المعلقة الذي نقل الاتفـاق على عدم وقوعه، بمعنى إذا كان عقد النكاح : «أنكحتك ابنتي إذا صار كذا وكذا »، لم يقع باتفاق العلماء. وإذا قال الرجل «إذا دخلت الدار فقد رجعت إلى امرأتي »، وهذا لا يقع كذلك . فطالما أن هذا لا يقع باتفاق العلماء، فمن الأولى– برأي ابن حزم– أن لا يقع الطلاق المعلق «إذا صار كذا فامرأتي طالق». وهذا الإلزام أراه قوياً للغاية.

من قال : «إذا جاء رأس الشهر فأنت طالق »، أو ذكر وقتا ما، فلا تكون طالقا بذلك: لا الآن، ولا إذا جاء رأس الشهر. برهان ذلك: «أنه لم يأت قرآن ولا سنة بوقوع الطلاق بذلك. وقد علَّمنا الله الطلاق على الم دخول بها، وفي غير المدخول بها، وليس هذا فيما علمنا ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾[47]. وأيضاً فإن كان كل طلاق لا يقع حين إيقاعه، فمن المحال أن يقع بعد ذلك في حين لم يوقعه فيه»[48].

ثم ذكر إلزامات قوية فقال الظاهرية:

والعجب أن المخالفين لنا أصحاب قياس بزعمهم، ولا يختلفون فيمن قال لامرأته : «إن طلقتك فأنت مرتجعة مني»، فطلقها، أنها لا تكون مرتجعة حتى يبتدئ النطق بارتجاعه لها، ووجدناهم لا يختلفون فيمن قال : «إذا قدم أبي فزوجيني من نفسك فقد قبلت ن كاحك»، فقالت هي– وهي مالكة أمر نفسها– : «وأنا إذا جا ء أبوك فقد تزوجتك ورضيت بك زوجا»، فقدم أبوه، فإنه ليس بينهما بذلك نكاح أصلا. ولا يختلفون فيمن قال لآخر : «إذا كسبت مالا فأنت وكيلي في الصدقة به »، فكسب مالا، فإنه لا يكون الآخر وكيلا في الصدقة به إلا حتى يبتدئ اللفظ بتوكيله . فلا ندري من أين وقع لهم جواز تقديم الطلاق والظهار قبل النكا ح، وحسبنا الله ونعم الوكيل . وكذلك لا يختلفون فيمن قال لآخر : «زوجني ابنتك إن ولدت لك من فلانة »، فقال الآخر: «نعم قد زوجتك ابنتي إن ولدتها لي فلانة ». فولدت له فلانة ابنة، فإنها لا تكون له بذلك زوجة.

ولا يختلفون فيمن قال لآخر: «إذا وكلتني بطلاق امرأتك فلانة، فقد طلقتها ثلاثا».

ثم وكله الزوج بطلاقها، أنها لا تكون بذل ك طالقا. ولا يختلفون فيمن قال : «إن تزوجت فلانة، فهي طالق ثلاثا ». فتزوجها، فطلقها إثر تمام العقد ثلاثا، ثم أتت بولد لتمام ستة أشهر من حين ذلك فإنه لاحق به. وهذه كلها مناقضات فاسدة.

واليمين بالطلاق لا يلزم. وسواء بَرّ أو حنث، لا يقع به ولا طلاق إلا كما أمر الله عز وجل. ولا يمين إلا كما أمر الله عز وجل على لسان رسوله ﷺ. برهان ذلك قول الله عز وجل: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾[49].

المخالفين لنا ههنا لا يختلفون في أن اليمين بالطلاق والعتاق والمشي إلى مكة وصدقة المال، فإنه لا كفارة عندهم في حنثه في شيء منه إلا بالوفاء بالفعل أو الوفاء باليمين. فصح بذلك يقينا أنه ليس شيء من ذلك يمينا . إذ لا يمين إلا ما سماه الله تعالى

يمينا. وقول رسول الله ﷺ: «**من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله** »[50]. فارتفع الإشكال في أن كل حلف بغير الله عز وجل فإنه معصية وليس يمينا.

ثم نقل ابن حزم عن بعض السلف ما وافق قوله من إبطال الطلاق المعلق فقال:

أن رجلا تزوج امرأة وأراد سفرا، فأخذه أهل امرأته فجعلها طالقا إن لم يبعث بنفقتها إلى شهر، فجاء الأجل ولم يبعث إليها بشيء . فلما قدم خاصموه إلى علي ﷺ، فقال علي «اضطهدتموه حتى جعلها طالقا؟!»، فردها عليه[51].

قال ابن حزم[52]: لا متعلق لهم بما رُوِيَ من قول علي ﷺ (اضطهدتموه)، لأنه لم يكن هنالك إكراه، إنما طالبوه بحق نفقتها فقط. فإنما أنكر على اليمين بالطلاق فقط، ولم ير الطلاق يقع بذلك.

القول الرابع- قول الحنابلة:

ذهب الحنابلة الى ان يمين الطلاق اذا علق بشرطين لا يقع حتى يتحقق الشرطين معا، وَإِذَا عَلَّقَ الطَّلَاقَ بِشَرْطَيْنِ، لَمْ يَقَعْ قَبْلَ وُجُودِهِمَا جَمِيعًا،فِي مِثْلِ قَوْلِهِ: إنْ أَعْطَيْتنِي دِرْهَمَيْنِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، وَإِذَا مَضَى شَهْرَانِ فَأَنْتِ طَالِقٌ. فَإِنَّهُ لَا خِلَافَ فِي أَنَّهَا لَا تَطْلُقُ قَبْلَ وُجُودِهِمَا جَمِيعًا، وَكَانَ قَوْلُهُ يَقْتَضِي أَنْ يَقَعَ الطَّلَاقُ بِإِعْطَائِهِ بَعْضَ دِرْهَمٍ وَمُضِيِّ بَعْضِ يَوْمٍ، وَأُصُولُ الشَّرْعِ تَشْهَدُ بِأَنَّ الْحُكْمَ الْمُعَلَّقَ بِشَرْطَيْنِ لَا يَثْبُتُ إلَّا بِهِمَا، وَقَدْ نَصَّ أَحْمَدُ عَلَى أَنَّهُ إذَا قَالَ: إنْ حِضْت حَيْضَةً فَأَنْتِ طَالِقٌ. وَإِذَا قَالَ: إذَا صُمْتِ يَوْمًا فَأَنْتِ طَالِقٌ. أَنَّهَا لَا تَطْلُقُ حَتَّى تَحِيضَ حَيْضَةً كَامِلَةً، وَإِذَا غَابَتْ الشَّمْسُ مِنْ الْيَوْمِ الَّذِي تَصُومُ فِيهِ طَلَقَتْ، وَأَمَّا الْيَمِينُ، فَإِنَّهُ مَتَى كَانَ فِي لَفْظِهِ أو نِيَّتِهِ مَا يَقْتَضِي جَمِيعَ الْمَحْلُوفِ عَلَيْهِ، لَمْ يَحْنَثْ إلَّا بِفِعْلِ جَمِيعِهِ. وَفِي مَسْأَلَتِنَا مَا يَقْتَضِي تَعْلِيقَ الطَّلَاقِ بِالشَّرْطَيْنِ مَعًا؛ لِتَصْرِيحِهِ بِهِمَا، وَجَعْلِهِمَا شَرْطًا لِلطَّلَاقِ، وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ بِدُونِ شَرْطِهِ، عَلَى أَنَّ الْيَمِينَ مُقْتَضَاهَا الْمَنْعُ مِمَّا حَلَفَ عَلَيْهِ، فَيَقْتَضِي الْمَنْعَ مِنْ فِعْلِ جَمِيعِهِ، لِنَهْيِ الشَّارِعِ عَنْ شَيْءٍ يَقْتَضِي الْمَنْعَ مِنْ كُلِّ جُزْءٍ مِنْهُ، كَمَا يَقْتَضِي الْمَنْعَ مِنْ جُمْلَتِهِ، وَمَا عُلِّقَ عَلَى شَرْطٍ جُعِلَ جَزَاءً وَحُكْمًا لَهُ، وَالْجَزَاءُ لَا يُوجَدُ بِدُونِ شَرْطِهِ، وَالْحُكْمُ لَا يَتَحَقَّقُ قَبْلَ تمَامِ شَرْطِهِ، لُغَةً وَعُرْفًا وَشَرْعًا[53].

2. اليمين المعلق في الظهار:

أجاز الحنفية إضافة الظهار إلى ملك أو سبب الملك.

مثال الأول: أن يقول لأجنبية: إن صرت زوجة لي فأنت علي كظهر أمي.

ومثال الثاني: إن تزوجتك فأنت علي كظهر أمي، وأجازوا إضافته إلى وقت مثل : أنت علي كظهر أمي في رأس شهر كذا، لقيام الملك، وتعليقه أثناء الزواج مثل : إن دخلت الدار أو إن كلمت فلاناً، فأنت علي كظهر أمي لوجود الملك وقت اليمين [54]، لكن تعليق الظهار تبطله.

وكذلك أجاز الحنابلة تعليق الظهار على الزواج أو الظهار من الأجنبية، سواء قال ذلك لامرأة بعينها أو قال: كل النساء علي كظهر أمي، وسواء أوقعه مطلقاً أم علقه على التزويج، فقال: كل امرأة أتزوجها، فهي علي كظهر أمي، ومتى تزوج التي ظاهر منها، لم يطأها حتى يكفِّر . وأجازوا أيضاً تعليق الظهار بشرط، مثل إن دخلت الدار ، فأنت علي كظهر أمي، أو إن شاء زيدٌ فأنت علي كظهر أمي، فمتى دخلت الدار أو متى شاء زيد، صار مظاهراً، وإلا فلا[55].

ودليلهم ما روى الإمام أحمد عن عمر بن الخطاب : أنه قال في رجل قال : إن تزوجت فلانة، فهي علي كظهر أمي، فتزوجها، قال : «عليه كفارة الظهار »[56]. ولأنها يمين مكفرة، فصح انعقادها قبل النكاح، كاليمين بالله تعالى.

وقد بان سابقاً أن المالكية أجازوا تعليق الظهار، نحو : إن دخلت الدار فأنت علي كظهر أمي، وإن تزوجتك فأنت علي كظهر أمي، أو قال: كل امرأة أتزوجها فهي مني كظهر أمي[57].

وأجاز الشافعية أيضاً تعليق الظهار بشرط وبمشيئة زيد مثلاً؛ لأنه يتعلق به التحريم كالطلاق والكفارة، وكل منهما يجوز تعليقه. وتعليق الظهار مثل: إذا جاء زيد، أو إذا طلعت الشمس فأنت علي كظهر أمي . فإذا وجد الشرط صار مظاهراً لوجود المعلق عليه . ومن أمثلته أن يقول : «إن ظاهرت من زوجتي الأخرى، فأنت علي كظهر أمي» وهما في عصمته، فظاهر من الأخرى، صار مظاهراً منهما، عملاً بموجب التنجيز والتعليق[58].

والخلاصة: اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على جواز تعليق الظهار على شرط، وقرر الجمهور غير الشافعية أنه يجوز تعليق الظهار على التزوج بامرأة معينة، وكذا عند الحنفية والمالكية والحنابلة : لو قال: «كل النساء علي كظهر أمي » لأنه عقد على شرط

الملك، فأشبه ذا ملك، والمؤمنون عند شروطهم . ولا يجوز عند الشافعية تعليق الظهار على ملك الزواج، لحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فيما يرويه أبو داود والترمذي : «لا طلاق إلا فيما يملك، ولا عتق إلا فيما يملك، ولا بيع إلا فيما يملك، ولا وفاء بنذر إلا فيما يملك» والظهار شبيه بالطلاق.

ثانيا- اليمين المعلق في القانون

وقد أخذ قانون الأحوال الشخصية المطبق في المحاكم الشرعية في بلادنا بالرأي الذي يرى أن الطلاق المعلق على شرط لا يقع إن كان قصد المطلق هو الحث على فعل أمر ما أو المنع منه.

وقد نصت المادة 265 من القانون المدني على ما يلي: «يكون الالتزام معلقاً على شرط إذا كان وجوده أو زواله على أمر مستقبل غير محقق الوقوع».

وتنص المادة 266 على ما يأتي:

1. أن لا يكون الالتزام قائماً اذا علق على شرط غير ممكن أو على شرط مخالف للآداب أو النظام العام هذا اذا كان الشرط واقفاً ، آما إذا كان فاسخا فهو نفسه الذي يعتبر غير قائم.
2. لا يقوم الالتزام الذي علق على شرط فاسخ مخالف للآداب أو النظام العام إذا كان هذا الشرط هو السبب الدافع للالتزام.

وتنص المادة 267 على ما يأتي : «لا يكون الالتزام قائماً اذا علق على شرط واقف يجعل وجود الالتزام متوقفاً على محض إرادة الملتزم».

وتقابل في القوانين المدنية العربية الاخرى، في القانون العربي السوري المواد 265 و267 وفي القانون العراقي المواد 285 و287 وفي القانون المدني الاردني المواد 252 و254[59].

ومما يدعو للشرط ان يكون أمر مستقبلاً وذلك اذا أوصى الزوج زوجته بدار تسكنها على ان تتفرغ لتربية أولادها منه فلا تتزوج بعده و إلا فسخت الوصية أو باع شخص احد متجريه واشترط على المشتري أن يكون البيع مفسوخاً اذا نافسه في المتجر الآخر الذي استبقاه فهنا فكل من الزواج في المثل الأول والمنافسة في المثل الثاني أمر مستقبل ومن ثم

كانت الالتزامات المترتبة على الوصية والبيع معلقا على شرط، اذا يتوقف زوالها على تحقيق هذا الشرط، فلا بد اذن ان يكون الشرط امراً مستقبلاً.

أما إذا كان أمرا ماضياً أو حاضراً فهو ليس بشرط حتى لو كان طرفا الالتزام يجهلان وقت التعامل ما إذا كان الأمر الماضي قد وقع أو لم يقع ، أو ما إذا كان الأمر الحاضر واقعاً أو غير واقع.

واعتقاد الملتزم ان التزامه معلق على شرط بينما هو التزام منجز بل اعتقاد الطرفين معاً أن الشرط لم يتبين ماله بعد وان الالتزام معلق على شرط لا يؤثر في ان الالتزام منجز لو كان هذا الأمر قد تحقق فعلاً قبل وجود الالتزام.

والأمر المستقبل الذي ينطوي عليه الشرط قد يكون أمر ايجابياً أو امراً سلبياً ، فللأب الذي التزم بأن يهب ابنه داراً اذا تزوج قد علق على شرط ايجابي وهو زواج ابنه ، والزوج الذي يوصي لإمرته بدار على ان لا تتزوج بعده قد علق الوصية على أمر سلبي(60).

ولا فرق في الحكم بينما اذا كان الشرط امراً ايجابياً أو امراً سلبياً ولا يكاد يكون للتفرقة اهمية عملية الا من ناحية تقدير الوقت الذي يعتبر فيه الشرط قد تحقق أو تخلف، ففي الشرط الايجابي تحدد عادة مدة قصيرة اذا لم يتحقق الشرط فيها يعتبر متخلفاً ، وفي الشرط السلبي تكون المدة عادة طويلة ، فالزوجة الموصى لها بالدار بشرط ان لا تتزوج بعد موت زوجها عليها ان لا تتزوج طول حياتها على ان الامر الواحد قد تكون له ناحية ايجابية وناحية سلبية وهو هو لم يتغير فيستطاع وضعه في صورة شرط ايجابي أو في صورة شرط سلبي.

فاذا التزم شخص لآخر وعلق التزامه على شرط وان يعيش وهو ملتزم له خارج البلاد ليبعده عن الفساد والوقوع في المهالك فقد وضع الشرط في صورة أمر ايجابي ويستطيع ان يضع نفس الشرط في صورة امر سلبي اذا اشترط على الملتزم له ان لا يعيش في مدينة بغداد.

وتنص الفقرة الأولى من المادة 286 من القانون المدني العراقي يشترط لصحة التعليق أن يكون مدلول فعل الشرط معدماً على خطر الوجود لا محققاً ولا مستحيلاً وهذا

تعبير استعير من الفقه الإسلامي لهذا المقوم من مقومات الشرط ، فالشرط يجب ان يكون امراً غير محقق الوقوع، وهذا الشك في وقوع الامر هو لب الشرط والصميم فيه.

فاذا كان الأمر محقق الوقوع فانه لا يكون شرطاً ، وكذلك لا يكون شرطاً أمر مستحيل الوقوع وانما يكون الشرط امراً محتمل الوقوع لا محققاً ولا مستحيلا[61].

فاذا كان الامر مستقبلا ولكن محقق الوقو ع فانه لا يكون شرطاً بل يكون اجلاً ، فإذا اضاف الملتزم التزامه الى موسم الحصاد كان الالتزام مقترناً بأجل لا معلقاً على شرط ، لان موسم الحصاد في المألوف من شؤون الدنيا لابد آتٍ ، فالامر هنا محقق الوقوع فيكون اجلاً لا شرطاً ، ويكو ن الامر محقق الوقوع اجلاً حتى لو لم يكن موعد وقوعه محققاً كالموت، على ان الموت قد يكون شرطاً اذا اقترن بملابسات تجعله غير محقق الوقوع في نطاق هذه الملابسات.

وقد يكون الامر مستحيل الوقوع فاذا علق الملتزم وجود التزامه على امر مستحيل استحالة مطلقة فان الالتزام لا يوجد اصلا ويجب ان تكون الا ستحالة مطلقة أي ان يستحيل تحقق الشرط بالوسائل المعروفة للانسان ، فاذا وعد شخص اخر باعطائه جائزة اذا وصل الى القمر كانت هذه استحالة مطلقة، اما اذا كانت استحالة نسبية فانها لا تعيب الالتزام بل يكون في هذه الحالة قائماً يتوقف وجوده أو زواله على تحقق الشرط.

وقد يكون الشرط ممكن الوقوع ولكن وقوعه يتعلق بارادة احد طرفي الالتزام وذلك من حيث تعلقه بارادة طرفي الالتزام قد يكون شرطاً لا علاقة له بهذه الارادة اصلاً فهو شرط متروك للصداقة ، مثل ذلك تعليق الالتزام على شرط وصول الطائرة سليمة الى مطار الوصول، وقد يكون الشرط متعلقاً بارداة احد طرفي الالتزام كالزواج فهو متعلق بارادة من يشترط عليه الزواج، وقد يكون شرطاً مختلطاً يتعلق بارادة احد طرفي الالتزام وبعامل خارجي معها كمجرد الصدفة أو ارادة الغير، وذلك كالزواج من شخص معين فهذا متعلق بارادة من اشترط عليه الزواج وبارادة من اشترط الزواج منه، وكل من الشرط المتروك للصداقة والشرط المختلط شرط صحيح لانه امر لا هو محقق الوقوع ولا هو مستحيل الوقوع، اذا ان وقوعه لا يتعلق بمحض ارادة تحكمية[62].

وقد يكون الشرط مخالفاً للنظام العام فيكون في هذه الحالة باطلاً ولا يقوم الالتزام الذي علق وج وده عليه، مثال ذلك كثير منها ، اذا علق الملتزم التزامه على ان لا يتزوج

الدائن اطلاقاً ، كان الشرط مخالفاً للنظام العام اذ لم يكن هنالك قرض مشروع يرمي اليه المشترط من وراء هذا الشرط، فاذا رمى مثلاً الى منع زوجته بعد موته من الزواج بغيره منه واثره، فالشرط باطلاً لمخالفته النظام العام.

اما اذا رمى الى جعل زوجته بعد موته تتفرغ لتربية اولادها منه فلا يشغلها زوج آخر فالشرط صحيح، كذلك الشرط القاضي بأن لا يحترف المشترط عليه مهنة معينة يكون باطلاً لمخالفته النظام العام ما لم يكن هنالك غرض مشروع يرمي اليه المشترط كأن تكون المهنة المحرمة مهنة وضيعة تزري بالكرامة أو ان يكون المشترط قد اراد ان يحمي نفسه حماية مشروعة من منافسة المشترط عليه.

وكذلك اذا اشترطت الزوجة على زوجها ان لا يطلقها فالشرط باطل لمخالفته النظام العام ، وكذلك قد يكون الشرط مخالفاً للاداب فيكون الشرط باطلاً وذلك كم ن يقول لزوجته ان لم تزني فأنتي طالق فهذا شرط التعليق باطلاً لانه مخالف للاداب[63].

وبعد عرض آراء الفقهاء في حكم اليمين المعلق في الطلاق والظهار وكذلك عرض رأي القانون المدني للأحوال الشخصية يتبين لنا:

1. اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على جواز تعليق الظهار على شرط وقرر الجمهور غير الشافعية انه يجوز تعليق الظهار على التزوج بأمرأة معينة.
2. اختلفوا في حكم تعليق اليمين في الطلاق فذهب الحنفية والمالكية وهو رأي للظاهرية على ان الطلاق يقع في التعليق بأي قصد قصده ، وذهب الشافعية الى ان الطلاق لا يقع بأي شرط علق فيه الي مين وهو رأي الثاني للظاهرية وهو رأي ابن حزم على ان الطلاق لا يقع ، وذهب الحنابلة الى ان اليمين يجب ان يكون فيه شرطين مقترنين بعضهما ببعض ويتحققان في وقت واحد فان الطلاق يقع فيه اليمين ، اما القانون فانه ذهب الى ابعد من ذلك فوضع شروط للتعليق فاذا اختلت هذه ال شروط بالنظام العام أو بالاداب فن التعليق لا يقع.

ومما تقد م يظهر لنا ترجيح قول الحنفية ورأي المالكية بوقوع الطلاق في اليمين المعلق. والله اعلم.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آ له وصحبه وسلم.

الحمد لله الذي وفقني لاكمال بحثي الموسوم (أحكام اليمين المعلقة) في الفقه الإسلامي. وقد توصلت فيه الى أهم النتائج.

1. اليمين له عدة تعاريف في اللغة منها القوة والقدرة ، ومنها اليد اليمنى ، ومنها الحلف والقسم، ومنها العهد والميثاق.
2. لليمين عدة أنواع منها الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمحرم.
3. اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على جواز تعليق الظهار على شرط وقرر الجمهور غير الشافعي انه يجوز تعليق الظهار على التزوج بأمرأة معينه.
4. أما القانون يرى أن الطلاق المعلق على شرط لا يقع ان كان قصد المطلق هو الحث على فعل أمر ما أو المنع فيه.
5. وخلاصة الأمر ان الطلاق المعلق ان قصد به الحمل على فعل امر ما أو المنع منه فحكمه حكم اليمين تلزم به كفارة بيمين عن حصول ما علق عليه.

وفي الختام أصلي واسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

هوامش البحث

(1) سورة فاطر الآية: 28.

(2) أخرجه احمد في مسنده، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ/ 2001م، مج1/ ص2.

(3) القاموس المحيط: مجد الدين ابو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزابادي (ت817هـ)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر بيروت – لبنان، ط 2005م، 855/1، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية : ابو نصر اسماعيل بن حمد الجوهري الفارابي (ت393هـ)، تحقيق: امجد عبد الغفور عطار، دار العلم بيروت، 1987م، 143/1، المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية في القاهرة (ابراهيم مصطفى واحمد الزيات ومحمد النجار)، دار الدعوة القاهرة، 831/2.

(4) سورة الحاقة الاية: 45.

(5) سورة الصافات الاية: 93.

(6) المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ/ 1990م، 336/4.

(7) سورة التوبة الاية: 12.

(8) حاشية الشيخ محمد بن عثيمين على الروض، مؤسسة الرسالة بيروت، ص66.

(9) الذخيرة، للقرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت684هـ)، المحقق: محمد حجي ، سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1994م، ص55.

(10) الام للشافعي، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت204هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة ، 1410هـ/1990م، 111/2، روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي، المكتب الإسلامي، بيروت، 55/8، الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرادوي، دار التراث، بيروت، الطبعة: الاولى، 551/6.

(11) المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت483هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 1414هـ/1993م، 136/8، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت587هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406هـ/ 1986م، 30/3.

(12) سورة الليل الاية: 1.

(13) سورة الشمس الاية: 1.

(14) سورة النجم الاية: 1.

(15) سورة التين الاية: 1.

(16) بدائع الصنائع للكاساني، 32/3.

(17) سورة يونس الاية: 53.

(18) سورة سبأ الاية: 3.

(19) سورة التغابن الاية: 7.

(20) رواه البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت254هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ، الطبعة: الأولى، 1422هـ، صحيح البخاري 109/4، كتاب الطلاق باب الإيمان- رقم الحديث 3133.

(21) سورة القلم الاية: 10.

(22) سورة البقرة الاية: 224.

(23) بدائع الصنائع، ص35.

(24) أخرجه البخاري في صحيحه، 60/3، رقم الحديث 2087، وصحيح مسلم، 1228/3، رقم الحديث 1606.

(25) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت595هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر ، الطبعة: الرابعة، 1395هـ/1975م، 175/2.

(26) سورة المجادلة الاية: 14.

(27) المغني لابن قدامة، ابو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت620هـ)، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، 1388هـ/ 1968م، 487/9، العدة شرح العمدة، عبد الرحمن بن إبراهيم بن احمد أبو محمد بهاء الدين المقدسي (ت624هـ)، دار الحديث، القاهرة ، بدون طبعة، 1424هـ/2003م، 510/1.

(28) المغني لابن قدامة، 488/9، الشرح الميسر لكتاب التوحيد، لعبد الملك القاسم، 312/1.

(29) سورة المائدة الاية: 89.

(30) صحيح البخاري، 142/8، رقم الحديث 6696.

(31) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت261هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت، 1271/3، رقم الحديث 1650.

(32) صحيح مسلم، باب ندب من حلف يمينا فرأى، 173/3.

(33) صحيح البخاري، 137/8، باب كتب بدء الوحي، رقم الحديث 6675.

(34) سنن أبو داود، سليمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشيربن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت275هـ)، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا- بيروت، 220/3، باب التغليظ في الايمان، رقم الحديث 3252.

(35) العين للفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت170هـ)، محقق : د.مهدي المخزومي، د .إبراهيم السامرائي ، دار ومكتبة الهلال ، 260/1، الكنز اللغوي في اللسن العربي، ابن السكيت أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت244هـ)، أوغست هفنر، مكتبة المتنبي، القاهرة، 170/1.

(36) تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت370هـ)، محمد عوض مرعب، إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م، 164/1.

(37) غاية البيان شرح زبد ابن رسلان، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت1004هـ)، دار المعرفة، بيروت، 165/2.

(38) سورة التحريم الاية: 66.

(39) سورة المئدة الاية: 89.

(40) الفقه الاسلامي وأدلته، أ.د.وَهْبَة الزُّحَيْلِيّ، أستاذ ورئيس قسم الفـقه الإسلاميّ وأصوله بجامعة دمشق، كلّيَّة الشَّريعة، دار الفكر، دمشق، 424/9.

(41) المسوط للسرخسي، 136/8، بدائع الصنائع، 92/5، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، عثمان بن علي بن محج ن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت743هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية ، بولاق، القاهرة ، الطبعة : الأولى، 1313هـ ، 110/3، حاشية ابن عابدين، بن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت1252هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1412هـ/ 1992م، 706/3، القوانين الفقهية، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت741هـ)، 107/1، شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (ت1101هـ)، دار الفكر للطباعة بيروت، 97/6، المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، دار الفكر، 456/8، الاقناع في فقه الامام احمد بن حنبل، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجا (ت968هـ)، عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت– لبنان، 30/4.

(42) المبسوط للسرخسي، 93/6–94، بدائع الصنائع، 30/3، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، 232/2–240، البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت855هـ)، دار الكتب ا لعلمية

بيروت، لبنان ، الطبعة : الأولى ، 1420هـ/ 2000م، 413/5، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري (ت970هـ)، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، بدون تاريخ، 2/4-9، مجمع الانهر في شرح ملتقى الابحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده , يعرف بداماد أفندي (ت1078هـ)، دار إحياء التراث العربي ، 572/1، الدر المختار وحاشية ابن عابدين، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت1252هـ)، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة : الثانية، 1412هـ / 1992م، 348/3، اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي (ت1298هـ)، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت- لبنان، 60/3.

(43) المصادر السابقة نفسها.

(44) صحيح البخاري، 45/7.

(45) الحاوي الكبيرفي فقه مذهب الامام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت450هـ)، الشيخ علي محمد معوض الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الاولى 1419هـ/1999م، 315/13، الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت505هـ)، أحمد محمود إبراهيم , محمد محمد تامر ، دار السلام ، القاهرة ، الطبعة : الاولى ، 1417هـ، 444/5، المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، دار الفكر ، 239/17، روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1412هـ/1991م، 128/8، أسنى المطالب شرح عمدة الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت926هـ)، دار الكتاب الإسلامي، 330/3، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت926هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، 1414هـ/1993م، 443/1.

(46) القوانين الفقهية ، 153/1، مختصر خليل ، خليل بن إسحاق بن موسى ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت776هـ)، أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: الاولى، 1426هـ/2005م، 116/1، التاج و الاكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي

القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي أبو عبد الله المواق المالكي (ت897هـ)، دار الكتب العلمية ، الطبعة : الاولى ، 1416هـ /1994م، 360/5، شرح مختصر خليل للخرشي، 37/4–42، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (نسبة إلى بني عدي، بالقرب من منفلوط) (ت1189هـ)، يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1414هـ/ 1994م، 23/2–24، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت1230هـ)، دار الفكر، 371/2–375، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت1230هـ)، دار الفكر، 581/2.

(47) سورة الطلاق الاية: 1.

(48) المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت456هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 205/10– 216.

(49) سورة المائدة الاية: 89.

(50) فتح الباري، لابن حجر، 533/11.

(51) شرح مشكل الآثار، جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت321هـ)، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 190/5.

(52) المحلى، لابن حزم، 207/10.

(53) المغني لابن قدامة، 451/7، المحرر في الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل ، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، أبو البركات، مجد الدين (ت652هـ)، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة: الثانية، 1404هـ/1984م، 71/2، الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (ت682هـ)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع ، 232/8، الاقناع في فقه الامام احمد، 30/4، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي (ت1392هـ)، الطبعة : الاولى، 1397هـ، 48/6.

(54) المبسوط للسرخسي، 232/6، بدائع الصنائع، 35/3، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، 266/2، اللباب شرح الكتاب، 61/3.

[55] المغني لابن قدامة، 455/7، الشرح الكبير على متن المنع، 137/9، الاقناع في فقه الإمام احمد، 34/4.

[56] السنن الكبرى للبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت458هـ)، محمد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة: الثالثة، 1424هـ/ 2003م، 631/7، رقم 15255.

[57] القوانين الفقهية، 135/1، شرح مختصر خليل للخرشي، 108/4، التاج و الاكليل، 365/5، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، 622/2.

[58] نهاية المطلب في دراية المذهب، 426/14، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت926هـ)، المطبعة الميمنية ، 314/4، الوسيط في المذهب، 18/6، نهاية المح تاج الى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت1004هـ)، دار الفكر بيروت، الطبعة أخيرة، 1404هـ/1984م، 84/7.

[59] ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، د.عبد الرزاق احمد السنهوري، منشورات الحلبي، بيروت ، الطبعة: الثالثة، 2000، 3/9–12، الوجيز في نظرية الا لتزام في القانون المدني العراقي، د .عبد المجيد الح كيم، د .عبد الباقي البكر، المكتبة القانونية بغداد، 259/2، الوجيز في النظرية الع امة للالتزام في القانون الاردني، د .محمد سعيد الرحو و د.حسين علي ذنون، 225/2.

[60] المصادر السابقة نفسها.

[61] ينظر: الوجيز في القانون المدني العراقي، 265/2.

[62] الوسيط، 3/16–21، الوجيز في القانون العراقي المدني 260/2، الوجيز في الالتزام الاردني 230/1.

[63] المصادر السابقة نفسها.

المصادر

القرآن الكريم.

1. مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى : 241هـ)، المحقق : شعيب الأرنؤوط ، عادل مرشد، وآخرون ،

إشراف: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ/ 2001م.

2. المستدرك على الصحيحين، المؤلف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة : الأولى، 1411هـ/ 1990م.

3. القاموس المحيط ، المؤلف : مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادى (المتوفى : 817هـ)، تحقيق : مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة ، بإشراف : محمد نعيم العرقسُوسي ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان ، الطبعة : الثامنة، 1426هـ/ 2005م.

4. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، المؤلف : أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى : 393هـ)، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت، الطبعة: الرابعة، 1407هـ/ 1987م.

5. المعجم الوسيط ، المؤلف : (إبراهيم مصطفى ، أحمد الزيات ، حامد عبد القادر ، محمد النجار)، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الناشر : دار الدعوة.

6. حاشية الشيخ محمد بن عثيمين على الروض، مؤسسة الرسالة، بيروت.

7. الذخيرة ، المؤلف : أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى : 684هـ)، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة : الأولى، 1994م.

8. الأم، المؤلف: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، دار المعرفة ، بيروت، 1410هـ/1990م.

9. المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ/1993م.

10. بدائع الصنائع في ترتيب ا لشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406هـ/ 1986م.

11. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
12. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
13. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ)، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ/ 2004م.
14. المغني لابن قدامة ، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، مكتبة القاهرة، 1388هـ/ 1968م.
15. العدة شرح العمدة ، عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد بهاء الدين المقدسي (المتوفى: 624هـ)، دار الحديث، القاهرة، 1424هـ/ 2003م.
16. سنن أبي داود ، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: 275هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.
17. العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ)، د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
18. الكنز اللغوي في اللَسَن العربي ، ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (المتوفى: 244هـ)، المحقق: أوغست هفنر، مكتبة المتنبي، القاهرة.
19. تهذيب اللغة ، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة: الأولى، 2001م.
20. غاية البيان شرح زبد ابن رسلان ، شمس الدين محمد بن أبي العباس أح مد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: 1004هـ)، دار المعرفة، بيروت.
21. الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ (الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها)، أ.د.وَهْبَة الزُّحَيْلِيّ، أستاذ ورئيس ق سم الفـقه الإسلاميّ وأصوله بجامعة دمشق– كلّيَّة الشَّريعة، دار الفكر– دمشق، الطَّبعة الرَّابعة.

22. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ ، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: 743هـ)، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن ي ونس الشِّلْبِيُّ (المتوفى: 1021هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية- بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1313هـ.
23. رد المحتار على الدر المختار وحشية ابن عابدين، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1412هـ/ 1992م.
24. القوانين الفقهية ، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ).
25. شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (المتوفى: 1101هـ)، دار الفكر للطباعة، بيروت.
26. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، دار الفكر.
27. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجا (ت968هـ)، عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة بيروت- لبنان.
28. البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت855هـ)، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، الطبعة : الأولى، 1420هـ/ 2000م.
29. البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 970هـ)، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، بدون تاريخ.
30. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده, يعرف بداماد أفندي (ت1078هـ)، دار إحياء التراث العربي.
31. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني ، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، المحقق: الشيخ علي محمد معوض ، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى، 1419هـ/1999م.

32. نهاية المطلب في دراية المذهب ، المؤلف: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت478هـ)، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، 1428هـ/2007م.
33. الوسيط في المذهب ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت505هـ)، المحقق: أحمد محمود إبراهيم, محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1417هـ.
34. روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1412هـ/ 1991م.
35. مختصر العلامة خليل ، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (المتوفى: 776هـ)، تحقيق أحمد جاد ، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1426هـ/2005م.
36. التاج والإكليل لمختصر خليل ، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (المتوفى: 897هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1416هـ/1994م.
37. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني ، أبو الحسن , علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (نسبة إلى بني عدي، بالقرب من منفلوط) (ت1189هـ)، محقق : يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1414هـ/ 1994م.
38. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: 1230هـ)، دار الفكر، (الشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير على مختصر خليل) بأعلى الصفحة يليه- مفصولا بفاصل- (حاشية الدسوقي).
39. حاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لِمَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ)، المؤلف : أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (المتوفى: 1241هـ)، دار المعارف.
40. المحلى ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

41. شرح مشكل الآثار، مؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى : 321هـ)، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1415هـ/ 1994م.
42. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، أبو البركات، مجد الدين (ت652هـ)، مكتبة المعارف ، الرياض، الطبعة: الثانية، 1404هـ/1984م.
43. الشرح الكبير على متن المقنع ، لعبد الرحمن بن محمد بن أحمد ب ن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (ت682هـ)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.
44. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع ، لعبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي (ت1392هـ)، الطبعة: الأولى، 1397هـ.
45. السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت458هـ)، المحقق : محمد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424هـ/ 2003م.
46. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية ، لزكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت926هـ)، المطبعة الميمنية.
47. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت1004هـ)، دار الفكر، بيروت ، الطبعة : أخيرة ، 1404هـ/1984م.
48. الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، د.عبد الرزاق احمد السنهوري، مطبعة الحلبي ، بيروت، الطبعة: الثالثة، 2000م.
49. الوجيز في نظرية الالتزام في القانون المدني ، العراقي، د.عبد المجيد الحكيم ، و د.عبد الباقي البكري، المكتبة القانونية، بغداد.
50. الوجيز في النظرية العامة للالتزام ، د.محمد سعيد الرحو، و د.حسن علي الذنون، دار وائل للنشر، الطبعة: الاولى، 2002م.

الدرس النحوي في القراءات القرآنية المجهولة القارئ

د. طلال وسام البكري

جامعة تكريت

المقدمة

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه وبعد : أغفل كثير من الدارسين أثر القراءات القرآنية في الدرس النحوي ، وشغل بعضهم بالقراءات القرآنية السبعة المتواترة، وكان شغل القليل منهم بالقراءات الأخرى ، ومما لا يخفى أن لهذه القراءات الأخيرة أثر في إغناء الدرس النحوي ، والسير به نحو الإبداع والأصالة ، سواء كان ذلك في توجيه القراءات من الناحية النحوية بما لا يتعارض مع سند القراءة المتصل أو بيان المعاني المترتبة من جرّاء التغيير في الحركات الإعرابية . لقد وفق علماؤنا الأقدمون في تدوين تلك القراءات وتوجيهها ونسبتها ، وبيان المعاني المترتبة من جرَّاء تغير الحكم النحوي.

وجاء هذا البحث مكمِّلاً للمسيرة ، فجمع القراءات القرآنية المتعلقة بالدرس النحو ي التي لم تنسب في أغلب كتب القراءات، والتفسير، وعلوم القرآن، وكتب اللغة، ونسبها، ومن ثم وجَّهها توجيهًا نحويًّا ، وذلك من خلال عرضها على كتب القراءات المعتمدة لمعرفة نسبتها إلى قارئيها ، ومن ثم عرضها على كتب اللغة والتفسير والقراءات لتوجيهها وبيان أهميتها في الدرس النحوي. ولا بد أن أشير إلى كتاب معجم القراءات القرآنية كان الأصل في إحصاء القراءات المجهولة القارئ.

المبحث الأول
القراءات القرآنية المعلومة القارئ

جمع هذا المبحث نوعين من القراءات القرآنية ، الأول القراءات التي ذكرتها بعض كتب القراءات والتفسير واللغة ولم تنسبها إلى قارئ ، إذ نسبتها إلى قارئيها ووجَّهتها توجيهًا نحويًّا، وبذلك أقرَّها الدرس النحوي، فأصبحت معلومة للقارئ.

والثانية : القراءات القرآنية التي وجدت في المصادر الآنفة الذكر على أنها قراءة ولم تنسب ، ولم أجد لها قارئًا ، فاكتفيت بتوجيهها توجيهًا نحويًّا مع بيان أثرها في الدرس النحوي ، فأقرها البحث على أنها قراءة قرآنية ، وإن لم تنسب إلى قارئ ، فأصبحت بحكم المعلومة للقارئ، وفيما يأتي بيان لهذين النوعين من القراءات:

1. قوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة : 1]، وقرئ : (الرحمنَ الرحيمَ)، بالنصب فيهما على المدح ، وذكر العلماء أنها قراءة ، ولم ينسبوها إلى قارئ [1]، ونسبها أبو حيان إلى أبي العالية وابن السميفع وعيسى بن عمر [2]، ولم يذكر النحّاس أنها قراءة إذ استعمل كلمة (يجوز) بدلاً من كلمة (يقرأ)، فقال : «ويجوز النصب في (الرحمن الرحيم) على المدح»[3]، وأرجح أنها قراءة إذ نسبت إلى قارئ ولها وجه نحوي وهذا ينطبق على جميع القراءات التي لم اعلق عليها لاحقاً.

2. قوله ﷻ: ﴿رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة : 2]، وقرئ : (ربُّ العالمين)، بالرفع ، وذكرت هذه القراءة منسوبة وغير منسوبة عند أهل القراءات، ونسبت إلى أبي زيد سعيد بن أوس عن بعض العرب[4].

ولم يذكر النحويون أنها قراءة ، واستعملوا كلمة (يجوز) الرفع على إضمار تقديره هو رب العالمين[5].

3. قوله ﷻ: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ﴾ [البقرة : 7]، وقرئ : (غشاوةً)، بالنصب بفعل دل عليه على تقدير وجعل على أبصارهم غشاوة[6]، ونسبها بعضهم إلى الحسن [7]، وإلى إبراهيم بن أبي عبلة وأبي حيوة[8]، على تقدير : وجعل على أبصارهم غشاوة[9].

4. قوله ﷻ: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [البقرة : 117]، وقرئ : (بديعِ السموات)، بالجر ، ونسبت إلى صالح بن حمد[10]. ووجِّهت على أن الجر صفة (لله) في قوله : ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ﴾، ويجوز أن تكون (بديع) بدلاً من الهاء في قوله: ﴿لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾[11].

5. قوله ﷻ: ﴿أَمۡ كُنتُمۡ شُهَدَآءَ إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [البقرة: 133]، وقرئ: (يعقوبُ الموتَ)، برفع الأول ونصب الثاني، على أن (يعقوب) فاعل و(الموت) مفعول به، ولم تنسب إلى قارئ معين، بل نسبت إلى بعضهم[12]. مما يدل على أنها قراءة إذ استعمل لفظ : (يُقرأ) الدال على أنها قراءة أيضًا.

6. قوله ﷻ: ﴿وَلَئِنۡ أَتَيۡتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٖ مَّا تَبِعُواْ قِبۡلَتَكَۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٖ قِبۡلَتَهُمۡۚ﴾ [البقرة : 145]، وقرئ: (بتابعِ قبلتِهِم)، بالجر والإضافة[13]، ونسبت إلى عيسى بن عمر[14].

7. قوله ﷻ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: 187]، وقرئ: (أحلَّ لكم ليلة الصيامِ الرفثَ)، بنصب (الرفث) على المفعولية، و(أحل) بالبناء للمعلوم ونسبت إلى ابن ميسرة[15].

8. قوله ﷻ: ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة : 210]، وقرئ : (وقضاءِ الأمرِ)، بالجر والإضافة ، ونسبت إلى معاذ بن جبل [16]، وكذلك نسبت إلى ابن مقسم[17]، وإلى محمد بن السميقع اليماني[18]. ومنهم من لم ينسبها إلى قارئ[19].

9. قوله ﷻ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 216]، وقرئ: (كَتَبَ عليكم القتالَ)، نسبت إلى «اليماني وكرداب (كَتَبَ عليكم القتال) بثلاث فتحات »[20]، أي: كتب اللهُ عليكم القتال، بالبناء للمعلوم والنصب على المفعولية.

10. قوله ﷻ: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا﴾ [البقرة: 236]، وقرئ: (على الموسع قَدَرَه)، نسبت إلى «الضحّاك وابن أبي عبلة (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره بثلاث فتحات فيهما)»[21]، ونسبها النحاس إلى الفرّاء فقال: «وأجاز الفراء (قدره)... فأما النصب فلأن معنى (متّعوهن، وأعطوهن) واحد»[22].

11. قوله ﷻ: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ﴾ [البقرة : 253]، وقرئ : (اللهَ)، بنصب اسم الجلالة ، نسبت إلى ابن ميسرة [23]، وجعل الضمير في اسم الفاعل راجع على (من) السابقة[24].

12. قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة : 255]، وقرئ : (الحيَّ القيومَ) بالنصب فيهما ، ونسبت إلى الحسن [25]، ورفض النحاس هذه القراءة قائلاً : «ويجوز في غير القرآن النصب على المدح»[26]. والصحيح– والله اعلم– أنها قراءة إذ توفرت فيها شروط القراءة التي أجمع عليها القراء.

13. قوله ﷻ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: 255]، وقرئ: (وَسْعُ كرسيِّه السمواتُ)، نسبت إلى بعض روايات يعقوب بإضافة (وسع) على أنه مبتدأ و (كرسيه) مضاف إليه و(السموات) الخبر [27].

14. قوله ﷻ: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ﴾ [البقرة: 261]، وقرئ: (مائةَ)، بنصب التاء في (مائة)، ونسبت إلى يعقوب الحضرميّ على تقدير : أنبتت مائة حبة ، وهذا التقدير ينسجم مع السياق(28).

15. قوله ﷻ: ﴿لَّهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة : 262]، وقرئ : (ولا خوفَ)، بالنصب ، ونسبت إلى يعقوب والحسن (29)، على أن (لا) عاملة عمل (إنّ) و(خوف) اسمها، والمضاف إليه محذوف على تقدير : فلا خوف شيء(30).

16. قوله ﷻ: ﴿لَّهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة : 262]، وقرئ : (ولا خوفُ)، بالرفع من غير تنوين، ونسبت إلى ابن محيصن (31)، على أن (لا) عاملة عمل (ليس)، والمضاف إليه محذوف، أي: فلا خوف شيء عليهم(32).

17. قوله ﷻ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران : 18]، وقرئ : (شهدُ اللهِ)، بالإضافة ، نسبت إلى يعقوب(33).

18. قوله ﷻ: ﴿إِنَّ أَوۡلَى ٱلنَّاسِ بِإِبۡرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۗ﴾ [آل عمران : 68]، وقرئ : (وهذا النبيِّ)، «ويُقرأ بالجر عطفًا على (إبراهيم)، أي إن أولى الناس بإبراهيم وبهذا النبي كل من يتبعه ، ولم تنسب هذه القراءة إلى قارئ »(34)، والراجح أنها قراءة لموافقتها شروط القراءة باستعمال العلماء لفظ (قراءة) وتصريفاته وأصبحت بحكم معلومة القارئ وإن لم تنسب إلى قارئ معين لعدم توفر المصادر المثبتة لتسمية القارئ وهذا ينطبق على كل قراءة لم اعلق عليها إذا كانت مشتركة بالعلة نفسها.

19. قوله ﷻ: ﴿لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَتۡلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمۡۖ﴾ [آل عمران : 154]، وقرئ : (كَتَبَ عليهم القتلَ)، بالنصب ، ونسبت إلى ابن عباس (35)، وإلى اليماني (36). أي: كتب الله عليهم القتل، بالبناء على المعلوم والنصب على المفعولية.

20. قوله ﷻ: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران : 190]، ووجدت : (لآياتٌ)، برفع (آيات)، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر فضلا على أنني لم أجد لها تخريجا نحوياً.

21. قوله ﷻ: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: 1]، وقرئ: (خالقٌ منها زوجها وباثٌّ منهما)، برفـع (خالق) و(باث)، نسبت إلى خالد الح ذاء[37]. أي: هو خالق وهو باث، على أنهما خبران لمبتدأين محذوفين.

22. قوله ﷻ: ﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء : 19]، وقرئ : (ويجعلُ) برفع (يجعل)، نسبت إلى عيسى بن عمر [38]، فيكون الواو للحال ، والتقدير عسى أن تكرهوا شيئاً في حال جعل الله[39].

23. قوله ﷻ: ﴿وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ﴾ [النساء: 36]، وقرئ: (والجارَ)، بالنصب، ونسبت إلى أبي حيوة[40]، ونسبها النحاس إلى الفراء قائلاً : «قال الفراء: وفي مصاحف أهل الكوفة العتق (ذا القربى) ويجب على هذا أن يقرأ (والجار ذا القربى) تنصبه على إضمار فعل وتنصب ما بعده»[41]. ويجوز أن تكون (ذا) زائدة[42].

24. قوله ﷻ: ﴿فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعٗا﴾ [النساء: 71]، ووجدت: (ثباتًا)، بالنصب والتنوين وهي لغة وليست قراءة[43] ولم أجد هذه القراءة في ما بين يدي من مصادر مما يدل على أنها ليست قراءة كما ذكر الكرماني.

25. قوله ﷻ: ﴿أَوۡ جَآءُوكُمۡ حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ أَن يُقَٰتِلُوكُمۡ أَوۡ يُقَٰتِلُواْ قَوۡمَهُمۡ﴾ [النساء : 90]، وقر ئ: (حصرةٌ)، بالرفع والتنوين على أنه خبر مقدّم أو على انه مبتدأ و (صدورهم) الخبر ، والجملة في محل نصب حال [44]. والملاحظ أن هذه القراءة غير منسوبة ، ولم يذكرها النحاس بل قال : «ويجوز خفضه على النعت و رفعه على الابتداء والخبر »[45]، أي: تجوز في الكلام . والصحيح أنها ق راءة وإن لم تنسب إلى قارئ ، إذ نصَّ عليها أهل القراءات.

26. قوله ﷻ: ﴿إِنَّكُمۡ إِذٗا مِّثۡلُهُمۡ﴾ [النساء : 140]، وقرئ : (مثلَهم) بنصب (مثل) «وهو مبني على الفتح لكونه مبهماً مضافاً إلى مبني »[46]، واختلف البصريون والكوفيون في تخريج هذه القراءة، «وخرّجه البصريون على أنه مبني لإضافته إلى مبني ... والكوفيون يجيزون في (مثل) أن تنصب محلاً على الظرف »[47]. والظاهر أنها قراءة ، إذ وردت في كتب القراءات وخرّجوها على أنها من القراءات الشاذة، ووافقهم أبو حيان[48].

27. قوله ﷻ: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة : 54]، وقرئ: (أذلةً... أعزةً)، بالنصب فيهما، ونسبت إلى ابن ميسرة(49). والنصب على الحال ، وصاحب الحال الضمير في قوله ﷻ: ﴿وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾(50). ووردت قراءة أخرى لابن عباس تعضدها وهي قوله: (أذلةً على المؤمنين غلظاً على الكافرين) بالنصب على الحال(51).

28. قوله ﷻ: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [المائدة : 60]، وقرئ : (وعبدةَ الطاغوتِ)، بالنصب والإضافة ، ونسبت إلى علي بن أبي طالب (52)، وذكر العكبري هذه القراءة ولم ينسبها(53).

29. قوله ﷻ: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [المائدة : 60]، وقرئ : (وعبادَ الطاغوتِ)، بالنصب والإضافة ، ونسبت إلى أبي واقد (54)، وذكرها ابن جني من دون أن ينسبها(55).

30. قوله ﷻ: ﴿وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُواْ وَصَمُّواْ﴾ [المائدة: 71]، وقرئ: (فتنةً)، بالنصب فيها(56)، ونسبت إلى الأعرج (57)، وإلى أهل الحرمين (58). على أنها خبر كان واسمها محذوف تقديره البلية أو الخصلة(59).

31. قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة : 117]، وقرئ : (أنت الرقيبُ)، «بالرفع أن تكون (أنت) مبتدأ و(الرقيب) خبره»(60)، ونسبت إلى أبي معاذ(61).

32. قوله ﷻ: ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: 119]، وقرئ: (صدقَهم)، بالنصب على المصدر (62)، ونسبت «إلى نبيح وأبي واقد (هذا يومُ) بالرفع والتنوين (63)، وخرّج على أن (صدقهم) مفعول لأجله أو النصب على المصدر أو النصب على إسقاط الحرف(64).

33. قوله ﷻ: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام : 14]، وذكرت : (فاطرَ)، بالنصب على إضمار (أعني) أو (أمدح)، ولم ينسبوها إلى قارئ واستعملوا كلمة (ويجوز)(65)، أي: إنها ليست قراءة ، ولم اجدها في كتب القراءات وإن كان لها وجه نحوي.

34. قوله ﷻ: ﴿ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ﴾ [الأنعام : 96]، وقرئ : (فالقَ ... وجاعلَ)، بالنصب فيهما ، ونسبت إلى الحسن [66]، «وقد قرأ يزيد بن قطيب السكوني (وجاعل الليل سكناً)»[67].

35. قوله ﷻ: ﴿ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الْإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا ﴾ [الأنعام : 128] «يقرأ (بلغَنا أجلُنا)، بفتح الغين في (بلغ) وضم اللام في (أجلنا) على أنه فعل وفاعل»[68]. ولم تنسب إلى قارئ معين، إلا أنها قراءة وقد قرأ بها بعض القراء[69].

36. قوله ﷻ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ ﴾ [الأنعام: 137]، وقرئ: (زُيِّنَ... وقتلُ أولادِهم شركائِهم)، بضم الزاي ورفع (قتل) وخفض (أولادهم) و(شركائهم)، ونسبت إلى أهل الشام[70].

37. قوله ﷻ: ﴿ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾ [الأنعام: 145]، وقرئ: (ميتةٌ)، برفع (ميتة) على الفاعلية على أنه (كان) تامة[71]، ولم تنسب إلى قارئ إلا أنها وجدت في كتب القراءات، واستعمل لفظ (وقرئ) الدال على أنها قراءة.

38. قوله ﷻ: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ [الأعراف : 54]، وقرئ : (ربَّكم اللهَ)، بالنصب على البدلية و (الذي) خبر (إن)[72]، ونسبت إلى بعض أهل المدينة[73].

39. قوله ﷻ: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ ﴾ [الأعراف: 142]، ووجدت «ويجوز لاخي هارون بالرفع أي: يا هارون »[74] أي: إن هارون مرفوع على النداء . وارجّح أن هذه ليست بقراءة، ولم تنسب ، واستعمل لفظ (ويجوز) الدال على الجو از اللغوي كما أسلفنا فضلا على عدم ذكرها في كتب القراءات حينما وردت في كتب بعض القراءات.

40. قوله ﷻ: ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف : 182]، وقرئ : (حيثِ)، بجر (حيث) «ومن العرب من يعرب (حيث) قراءة بعضهم (من حيث لا يعلمون) بالكسر تحتملها وتحتمل البناء على الكسر »[75]. وهذا النص بيّن أهمية القراءة القرآنية في ردّ قاعدة نحوية وهي بناء (حيث) على الضم عند إضافتها إلى الجمل [76]، ولم تنسب هذه القراءة إلى قارئ إلا أنها قراءة، وقد وردت بلفظ (قراءة بعضهم) كما أسلفنا.

41. قوله ﷻ: ﴿ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ ﴾ [التوبة : 15]، وقرئ: (ويَذْهَبَ غَيْظُ)، «بفتح الياء والهاء وسكون الباء ، و(غيظ) بالرفع على أنه فاعل »[77]، ونسبت إلى عيسى بن عمر [78]، وابن عمير [79].

42. قوله ﷻ: ﴿ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةًۢ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ مُجْرِمِينَ ﴾ [التوبة : 66]، ووجدت : (يُعفَ) بضم الياء والبناء للمجهول ، «قال أبو الفتح : الوجه (يعف) لتذكير الظروف »[80]، ولم تنسب هذه القراءة ، والراجح أنها ليست بقراءة إذ لم يستعمل كلمة (قرئ) بل استعمل (الوجه)، أي: إنه من الجائز لغة.

43. قوله ﷻ: ﴿ وَمَا نَقَمُوٓا۟ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [التوبة : 74]، وقرئ : (ورسولَهُ)، بالنصب على العطف على (الهاء) في قوله : (أغناهم)، أي: أغناهم الله وأغنى رسوله بالنبوّة والحرمة والغنائم ، ويجوز أن يكون النصب على المعية [81]، وحكيت هذه القراءة عن الأخفش [82]، ولم أجد هذه النسبة في كتابه معاني القرآن ، والراجح أنها قراءة إذ وردت في بعض كتب القراءات.

44. قوله ﷻ: ﴿ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ﴾ [يونس : 4]، وقرئ : (اللهُ)، على الفاعلية [83]، ونسبت إلى السلمي[84].

45. قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم ۖ مَّتَٰعَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [يونس : 23]، وقرئ : (متاعِ)، بكسر العين «على البدل من (أنفسكم) أو صفة لـ : أنفسكم »[85]، ونسبت إلى أبان عن عاصم[86]، وإلى عمر بن ذر عن عيسى بن عمر الهمذاني[87].

46. قوله ﷻ: ﴿ وَرُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ﴾ [يونس: 30]، وقرئ: (الحقَّ)، بنصب القاف على تقدير : ردوا حقاً، ثم جيء بـ(ال)، ويجوز أن يكون التقدير : مولاهم حقاً لا ما يعبدون من دونه ، ويجوز أن يكون مدحًا : أي: أعني الحق [88]. ونسبت هذه القراءة إلى زيد بن علي[89]، ونفى هذه القراءة مكي قائلاً : «ويجوز نصبه على المصدر ، ولم يقرأ به »[90]. وقد بينا ورود هذه القراءة في كتب القراءات والتفاسير مما يدل على وهم مكّي في رفض هذه القراءة.

47. قوله ﷻ: ﴿ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ﴾ [يونس : 71]، وقرئ : (فأجمعوا ... وشركائِكم)، بالهمز والجر ، «وذكر محمد بن جرير أنه قرئ (أمركم وشركائكم) بالجر يعني أمر شركائكم بحذف المضاف»[91].

48. قوله ﷻ: ﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ [هود : 29]، وقرئ : (بطاردٍ) «يقرأ بالتنوين فيكون (الذين) في موضع نصب، لأن اسم الفاعل هنا للاستقبال ، فيجوز إضافته وتنوينه »[92]. ونسبت هذه القراءة إلى أبي حيوة[93]، وإلى أبي البرهسم[94].

49. قوله ﷻ: ﴿ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ ﴾ [هود : 64]، وقرئ: (تأكلُ)، بالرفع «ويجوز رفعه على الحال أو الاستئناف»[95]، ونسبت هذه القراءة إلى ابن أبي عبلة[96].

50. قوله ﷻ: ﴿ أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ ﴾ [يوسف : 12]، وقرئ : (نرتعُ ونلعبُ)، بالنون والرفع فيهما، ونسبت هذه القراءة إلى مجاهد[97].

51. قوله ﷻ: ﴿ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا ﴾ [يوسف : 29]، وقرئ: (أعرَضَ)، بفتح الراء والضاد ، ونسبت هذه القراءة إلى عبد الوارث عن طريق الخيّاط[98].

52. قوله ﷻ: ﴿ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴾ [يوسف : 32]، وقرئ : (وليكوننَّ)، بنون التوكيد الثقيلة، ونسبت إلى الزجاج[99].

53. قوله ﷻ: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ ﴾ [يوسف :33]، «ويقرأ (ربُّ) بالرفع (السَّجنِ) بفتح السين وكسر النون على الإضافة، ويقرأ كذلك إلا أنه بكسر السين والنون، وهو اسم للجنس والمعنى على هذا : صاحب السجن أحب إليَّ ، فيجوز أن يراد به الله ﷻ»[100]. ونسبت إلى التمّار عن رويس[101].

54. قوله ﷻ: ﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ ﴾ [يوسف : 37]، وقرئ : (ترزقانُه)، بضم النون ، نسبت إلى أبي حنيفة[102].

55. قوله ﷻ: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَىْءٍ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ ﴾ [الرعد : 14]، وقرئ : (كباسطٍ)، بالتنوين ، فيكون (كفيه) بالنصب مفعول به لاسم الفاعل[103]، ونسبت هذه القراءة إلى يحيى بن يعمر[104]، وإلى ابي البرهسم[105].

56. قوله ﷻ: ﴿ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡ وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾ [الرعد : 43]، وقرئ : (وَمِنْ عِنْدِهِ عُلِّمَ الكتاب)، «يقرأ بكسر الميم والدال على أنه حرف جر وفي (علم) على هذا ثلاثة أوجه... الثالث كذلك أنه مشدد من التعليم»(106).

57. قوله ﷻ: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾ [إبراهيم : 1]، «يقرأ (لِيَخْرُجَ) بفتح الياء ورفع (الناسُ) تسمية الفاعل وإسناده إلى الناس »(107)، وأسندت هذه القراءة إلى أبن عامر عن أبي الدرداء(108)، ونسبت أيضاً إلى ابن عياض(109).

58. قوله ﷻ: ﴿ وَإِن كَانَ مَكۡرُهُمۡ لِتَزُولَ مِنۡهُ ٱلۡجِبَالُ ﴾ [إبراهيم : 46]، «وقرأ مجاهد : (وإن كان مكرهم لَتَزولُ منه الجبال)، بفتح اللام ورفع الفعل »(110)، و(إن) مخففة من الثقيلة ، وهذه (اللام) في الفعل، وهي اللام الفارقة التي تصاحب (إنّ) المخففة لتفرقها عن (إنْ) النافية(111). ونسبت أيضًا إلى الكسائي(112).

59. قوله ﷻ: ﴿ فَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخۡلِفَ وَعۡدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ ﴾ [إبراهيم : 47]، «يقرأ : (وعدَه) بالنصب (رسلِهِ) بالجر ، والأصل : مخلفَ رسلِهِ وعدَهُ ، فقدَّم أحد المفعولين على الآخر وفصل بالذي قدّمه بين المضاف والمضاف إليه »(113)، ونسبت هذه القراءة إ لى بعض القراء(114).

60. قوله ﷻ: ﴿ يَوۡمَ تُبَدَّلُ ٱلۡأَرۡضُ غَيۡرَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُۖ ﴾ [إبراهيم : 48]، وقرئ : (نبدِّل)، بالنون للتعظيم، ونصب (الأرض) على المفعولية(115)، ونسبت هذه القراءة إلى عاصم(116).

61. قوله ﷻ: ﴿ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل : 90]، وقرئ : (يعظْكم)، بالجزم ، ونسبت إلى الفراء(117).

62. قوله ﷻ: ﴿ ذُرِّيَّةَ مَنۡ حَمَلۡنَا مَعَ نُوحٍۚ ﴾ [الإسراء : 3]، وقرئ : (ذريةُ)، بالرفع على تقدير : وهو ذرية (118)، على قراءة (ألاَّ يتخذوا) على البدل من المضمر في (يتخذوا)(119)، ونسبت إلى مجاهد(120). ونسبت إلى أبي عمران الجوني وأبي حصين الأسدي(121).

63. قوله ﷻ: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا ﴾ [الإسراء : 23]، وقرئ : (أفٌّ)، بالتنوين والتشديد على الاتباع، وذكر العلماء ما في هذه اللفظة من لغات (122)، ونسبت هذه القراءة إلى ابن السميفع(123)، وإلى هارون(124). وإلى الكسائي، وقبَّح الأخفش هذه اللغة لأنه «ليس في الكلام معه لام، كأنه يقرر رفعه بالابتداء كما يقال: (ويلٌ له)»(125).

64. قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ خَشۡيَةَ إِمۡلَٰقٖۖ﴾ [الإسراء: 31]، ووجدت: (خشيةُ) بالرفع، ونسبت إلى بعضهم[126] ولم أجد هذه القراءة في ما بين يدي من مصادر فضلا على أنني لم أجد لها تخريجا نحويا مما يترجح لدي أنها ليست قراءة.

65. قوله ﷻ: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ﴾ [الكهف: 6]، وقرئ: (باخعُ نفسِك)، بالإضافة وفتح الهمزة[127]، واختلف النحاة في أفضلية العمل أو الإضافة[128]. ونسبت الإضافة إلى زيد بن علي، وفتح الهمزة إلى ابن أبي عبلة[129].

66. قوله ﷻ: ﴿وَبَرَّۢا بِوَٰلِدَتِي وَلَمۡ يَجۡعَلۡنِي جَبَّارٗا شَقِيّٗا﴾ [مريم: 32]، وقرئ: (وَبِرٍّ)، بالجرّ وكسر الباء، بالعطف على الجار والمجرور من قوله ﷻ: ﴿بِٱلصَّلَوٰةِ﴾[130] «و يقرا بكسر الباء أي ذا بر لأن البر بالكسر مصدر»[131]. والمرجّح أنها قراءة إذ وردت بلفظ (ويقرأ)، وإن لم تنسب إلى قارئ معين.

67. قوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، وقرئ: (الرحمنِ)، بالجر على البدلية من (من)[132] في قوله ﴿لِّمَن يَخۡشَىٰ﴾ [طه: 3] وأجازها ولم ينسبها الكرماني[133]. ونسبت إلى جناح بن حبيش[134].

68. قوله ﷻ: ﴿وَوَٰعَدۡنَٰكُمۡ جَانِبَ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنَ﴾ [طه: 80]، وقرئ: (الأيمنِ)، بالجر على الإتباع أو على الجوار[135]، ونسبت إلى أحمد بن أبي عمرو[136]، وإلى الحسن[137].

69. قوله ﷻ: ﴿أَوَلَمۡ تَأۡتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِي ٱلصُّحُفِ ٱلۡأُولَىٰ﴾ [طه: 133]، وقرئ: (بينةً)، بالنصب على أن تكون (ما) في محل رفع فاعل، و(بينة) حال مقدّم[138]، والمعنى: أوَلم تأتهم ما في الصحف الأولى مبيّنًا[139]، ونسبت هذه القراءة إلى الكسائي[140].

70. قوله ﷻ: ﴿هَٰذَا ذِكۡرُ مَن مَّعِيَ وَذِكۡرُ مَن قَبۡلِيۗ﴾ [الأنبياء: 24]، وقرئ: (ذِكرٌ مِن معي وذِكرٌ مِن قبلي)، «بالتنوين فيهما وبكسر الميم، أي: ذكر كائن من الذي معي»[141]، وفي هذه القراءة شاهد نحوي على اسمية (مع) بدليل دخول (من) الجارة عليها، وحروف الجر لا تدخل إلا على الأسماء[142]. ونسبت هذه القراءة إلى يحيى بن يعمر وطلحة بن مصرف[143].

71. قوله ﷻ: ﴿كُتِبَ عَلَيۡهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهۡدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الحج: 4]، وقرئ: (كَتَبَ)، بالبناء على الفاعلية، ونسبت إلى أبي البرهسم[144]. أي: كتب الله[145].

72. قوله ﷻ: ﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ﴾ [الحج: 5]، ووجدت: (ويقَرَّ)، بالنصب وفتح القاف ، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر ، فضلا على انني لم اجد لها تخريجا صرفيا وربما كانت فتح القاف لغة , وربما كانت (ويُقِرَّ في الأرحام)، بالنصب وكسر القاف من (اقّر) عطفا على (نبين) في قوله (لنبين لكم) ونسبت إلى المفضل بن عاصم(146) وإلى أبي السوار وأبي إسحاق السبيعي (147). أو كانت (ويَقِرَّ في الأرحام) بالنصب وكسر القاف من (قّر) ونسبت إلى أبي زيد النحوي(148).

73. قوله ﷻ: ﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾ [الحج : 18]، وقرئ : (حقًّا)، بالنصب على المصدر (149)، ونسبت هذه القراءة إلى ابن جبير(150).

74. قوله ﷻ: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَآءَ﴾ [المؤمنون: 20]، وقرئ: (وشجرةٌ)، بالرفع، «وأجاز الفراء الرفع ، لأنه لم يظهر الفعل بمعنى : وثمَّ شجرة »(151). ونسبت إلى نافع عن عاصم(152)، وإلى الشيرزي عن أبي جعفر(153).

75. قوله ﷻ: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ [النور : 41]، وقرئ: (عُلِم) «ويقرأ بضم العين وكسر اللام على ما لم يُسَمَّ فاعله و (صلاتُه وتسبيحُه) بالرفع»(154)، ونسبت إلى قتادة (155)، ونسبت إلى «اليماني (قد عُلّم) برفع العين وتشديد اللام (صلاته وتسبيحه) بالرفع فيهما»(156).

76. قوله ﷻ: ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا﴾ [الفرقان : 7]، وقرئ: (فيكونُ) «بالرفع وهو معطوف على ما قبله وليس بجواب استفهام »(157)، أي: إن الفاء هنا عاطفة ، وليست سببية ناصبة ، والعطف على الفعل (أنْزَلَ) الماضي الواقع موقع المضارع ، أي: لا ينزل إليه ملك(158). ونسبت هذه القراءة إلى أبي معاذ(159).

77. قوله ﷻ: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: 4]، وقرئ: (من قبلٍ ومن بعدُ)، بخفض الأولى مع التنوين، وضم الثانية بلا تنوين، ونسبها الكسائي إلى بعض بني أسد(160).

78. قوله ﷻ: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب : 30]، وقرئ : (يُضَاعِفْ)، بالبناء للمعلوم ، نسبت هذه القراءة إلى محبوب عن أبي عمرو (161)، ونسبها الكرماني إلى محبوب عن أبي عمرو ، (نضاعفْ) بالنون والجزم ،

ونصب (العذاب) على المفعولية [162]. والأرجح– والله أعلم– قراءة الياء والجزم ونصب (العذاب) لأن فعل الشرط للغائب وهو قوله (من يأتِ) فيكون الجواب ايضا للغائب.

79. قوله ﷻ: ﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ [الأحزاب : 50]، وقرئ : «(وامرأةٌ مؤمنةٌ) يقرأ بالرفع والتنوين فيهما على الابتداء والخبر (خالصة) بالرفع» [163]. ونسبت إلى ابن أبي عبلة [164].

80. قوله ﷻ: ﴿وَبَدَّلۡنَٰهُم بِجَنَّتَيۡهِمۡ جَنَّتَيۡنِ ذَوَاتَيۡ أُكُلٍ خَمۡطٖ وَأَثۡلٖ وَشَيۡءٖ مِّن سِدۡرٖ قَلِيلٖ﴾ [سبأ : 16]، وقرئ : (وأثلاً وشيئًا)، بالنصب فيهما على البدلية من قوله : (جنتين) المنصوبة على المفعولية، أي: بدلناهم أثلاً [165]. أو على العطف على (جنتين) المنصوبة [166]. ونسبت هذه القراءة إلى الفضل بن إبراهيم [167].

81. قوله ﷻ: ﴿قُل لَّكُم مِّيعَادُ يَوۡمٖ لَّا تَسۡتَـٔۡخِرُونَ عَنۡهُ سَاعَةٗ وَلَا تَسۡتَقۡدِمُونَ﴾ [سبأ : 30]، وقرئ : (ميعادٌ يومٌ)، «بالرفع والتنوين فيهما ، والوجه أن يكون بدلاً من (ميعاد)، ويكون الميعاد زمانًا، ويجوز أن يكون خبر لمبتدأ محذوف، أي: هو يوم» [168]، ونفى هذه القراءة مكي القيسي قائلاً : «ويجوز في الكلام (ميعاد يوم) منونين مرفوعين ببدل الثاني من الأول » [169]. ونسبت هذه القراءة إلى طلحة [170]، مما يدل على وَهْمِ مكي.

82. قوله ﷻ: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ جَزَآءُ ٱلضِّعۡفِ﴾ [سبأ : 37]، وقرئ : (جزا ءٌ الضعفَ)، بالرفع والتنوين في (جزاء)، والنصب في (الضعف) على إعمال الجزاء فيه ، أي: لهم أن يجزون الضعف [171]، أو على إضمار : أعني الضعف، ونسبت هذه القراءة إلى قتادة [172]، وإلى الضحّاك [173].

83. قوله ﷻ: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ جَاعِلِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر : 1]، وقرئ : (جَعَلَ الملائكةَ)، على المضي في (جعل)، ونصب (الملائكة) على المفعولية [174]، ونسبت هذه القراءة إلى يحيى بن يعمر [175]، وإلى خليل بن نشيط [176]، وإلى ابن يعمر وخليل بن نشيط [177].

84. قوله ﷻ: ﴿وَإِن تَدۡعُ مُثۡقَلَةٌ إِلَىٰ حِمۡلِهَا لَا يُحۡمَلۡ مِنۡهُ شَيۡءٞ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰٓۗ﴾ [فاطر : 18]، وقرئ : (ذو)، بالواو ، و(كان) هنا تامة بمعنى : وقع [178]، ونسبت هذه الق راءة إلى اليماني والضحاك [179].

85. قوله ﷻ: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر : 43]، وقرئ : (يُحِيقُ المَكْرَ السَّيِّءَ)، بضم الياء في (يحيق)، ونصب (المكر) و(السيء)، ونسبت هذه القراءة إلى زيد بن علي[180].

86. قوله ﷻ: ﴿إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ﴾ [الصافات: 38]، وقرئ: (العذابَ الأليمَ)، بالنصب فيهما «والوجه أنه سكّن نون (ذائقون) للوقف، ثم وصل، فالتقى ساكنان، فحذفت النون لذلك»[181]. ونصب (العذاب) على المفعولية لاسم الفاعل، ونصب (الأليم) على النعت، أو حذفت نون (ذائقون) استخفافًا للإضافة [182]، ونفى النحاس ومكي هذه القراءة ، ووجّهاها نحو الجواز في الكلام ، أي: في العربية[183]، ووهما في ذلك لأنها نسبت إلى أبي السمّال [184]. ووجدت في بعض كتب التفاسير منسوبة إلى أبي السمّال وأبان عن ثعلبة عن عاصم [185]، وفي بعضها الآخر ذكرت غير منسوبة [186]. وهذا فضلاً عن أنها ووجدت في بعض كتب القراءات الشاذة كما أسلفنا مما يرجّح أنها قراءة.

87. قوله ﷻ: ﴿وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الصافات : 152]، وقرئ : (ولدُ اللهِ)، برفع الدال والإضافة، ونسبت إلى الضحاك[187].

88. قوله ﷻ: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ﴾ [ص: 29]، وقرئ: (مباركًا)، بالنصب، ونسبت هذه القراءة إلى ابن عمير[188].

89. قوله ﷻ: ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾ [ص: 84]، وقرئ: (فالحقِّ والحقِّ)، بالجر فيهما ، أما جر الأول على القسم، لأن الفاء بمعنى: الباء التي للقسم ، وجواب القسم (لأملأنَّ)، وأما جر الثاني فعلى تكرر القسم بحرفه [189]، أو أن الأول جُرَّ لأنه «مقسم به قد أضمر حرف قسمه كقولك: (الله لأفعلنَّ والحق أقول)، أي: ولا أقول إلا الحق ، على حكاية لفظ المقسم به ، ومعناه التوكيد والتشديد »[190]، أو أن «الأول مجرور بواو القسم محذوفة تقديره: فوالحق، و(الحق) معطوفة عليه، كما تقول: (والله والله لأقومنَّ)»[191]. وغلّط هذه الآراء النحوية المبرّد ، ولم يُجز جَرّ الأول بحرف مضمر ، لأن حروف القسم لا تضمر[192]، وأميل إلى مَن قال في جر الأول إلى الرأي الأول، وهو أن الفاء تكون بدلاً من واو القسم، وورد في الشواهد ما يؤيد ذلك كقول امرئ القيس:

فَمِثْلِكِ حُبلى قَد طَرَقتُ وَمُرضِعٍ فَأَلهَيتُها عَن ذي تَمائِمَ مُحوِلِ

بالجر على القسم [193]. ونسبت هذه القراءة إلى عيسى بن عمر [194]، وإلى مجاهد[195]، وإلى ابن السميقع وطلحة بن مصرف[196]، وإلى الحسن وعيسى وعبد الرحمن بن أبي حماد عن أبي بكر[197].

90. قوله ﷻ: ﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ ﴾ [الزمر : 36]، وقرئ : (بكافي عبدِهِ)، على الإضافة[198]، ولم تنسب هذه القراءة إلى قارئ، ونسبها النحاس إلى بعض العرب [199]. وهذا يدل على أن هذه القراءة موافقة للعربية، وقد قرئ بها إلا أنها لم تنسب.

91. قوله ﷻ: ﴿ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ ﴾ [الزمر : 60]، وقرئ : (وجوهَهُم مسودةً)، بالنصب فيهما على البدلية [200]، ولم تنسب هذه القراءة ، وأجيزت نحويًّا على أن (وجوههم) بدل من (الذين)[201]، و(مسودة) حال، «وأجاز الفراء نصبهما على التكرير»[202]. وقد قرئ بها مما يدل على أنها قراءة.

92. قوله ﷻ: ﴿ قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴾ [الزمر: 64]، وقرئ: (أعبدَ)، بالنصب، أي: أن أعبدَ[203]، ولم تنسب هذه القراءة وقد قرئ بها مما يدل على أنها قراءة.

93. قوله ﷻ: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [الزمر : 65]، وقرئ : (عمَلَك)، بالنصب[204]، أي: ليحبطن الله عملك [205]، ولم تنسب هذه القراءة إلى قارئ ، وقد قرئ بها مما يدل على أنها قراءة.

94. قوله ﷻ: ﴿ رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ ﴾ [غافر : 15]، وقرئ : (رفيعَ)، بالنصب على الحال[206]. ويجوز نصبه على المدح [207]، ونسبت هذه القراءة إلى بعض القراء [208]. مما يترجّح أنها قراءة ولو لم يقرّها الطبري والأخفش[209].

95. قوله ﷻ: ﴿ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْءَازِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ ﴾ [غافر : 18]، وقرئ : (كاظمون)، بالرفع[210] على الابتداء، كما أجازها الكسائي[211]، ونسبت هذه القراءة إلى الحسن[212].

96. قوله ﷻ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [غافر: 37]، وقرئ: (زَيَّنَ... سوءَ)، على البناء للمعلوم ، ونصب (سوء) على المفعوليّة ، أي: زَيَّنَ الشيطانُ له ذلك[213]، ونسبت هذه القراءة إلى ابن أبي عبلة وكرداب[214].

97. قوله ﷻ: ﴿ إِذِ ٱلۡأَغۡلَٰلُ فِيٓ أَعۡنَٰقِهِمۡ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسۡحَبُونَ ﴾ [غافر : 71]، وقرئ : (والسلاسلِ)، بالجر على معنى : وفي السلاسل يُسحبون [215]، ونسبت هذه القراءة إلى كرداب [216]، وإلى يعقو ب بمعنى : إن الأغلال تحيط بأعناقهم وكذلك السلاسل ، عطفًا على تأويل (الأغلال)[217].

98. قوله ﷻ: ﴿ وَيَوۡمَ يُحۡشَرُ أَعۡدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمۡ يُوزَعُونَ ﴾ [فصلت: 19]، وقرئ: (يَحشُرُ أعداءَ)، بالبناء للمعلوم، و(أعداء) نصب على المفعولية، ونسبت إلى قطيب[218].

99. قوله ﷻ: ﴿وَيَعۡفُ عَن كَثِيرٖ ٣٤ وَيَعۡلَمَ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ ﴾ [الشورى : 34– 35]، وقرئ : (ويعلمُ)، بالرفع على القطع [219] والاستئناف ، لأنه جاء بعد الجزاء أو على أنه خبر لمبتدأ محذوف[220]، ونسبت هذه القراءة إلى نافع وابن عامر [221]، ونسبها بعضهم إلى أهل المدينة من دون تحديد[222].

100. قوله ﷻ: ﴿ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ [الزخرف : 17]، وقرئ : (وجهُهُ مسودٌّ)، على أن اسم (ظل) ضمير مستتر ، وجملة (وجهه مسود) من المبتدأ والخبر في محل نصب خبر (ظل)[223]، ونسبت هذه القراءة إلى اليماني[224].

101. قوله ﷻ: ﴿سَتُكۡتَبُ شَهَٰدَتُهُمۡ وَيُسۡـَٔلُونَ ﴾ [الزخرف: 19]، وقرئ: (سيَكْتُبُ شهادتَهُم)، بالياء على البناء للمعلوم ، ونصب (شهادتهم) على المفعولية ، أي: سيكتب اللهُ شهادتَهم [225]، وأجاز الزجّاج هذه القراءة من الناحية النحوية[226]، ولم تنسب هذه القراءة إلى قارئ ، إلا أنها قرئ بها ووافقت العربية.

102. قوله ﷻ: ﴿ فَلَوۡلَآ أُلۡقِيَ عَلَيۡهِ أَسۡوِرَةٞ مِّن ذَهَبٍ ﴾ [الزخرف: 53]، وقرئ: (أَلْقَى... أسورةً)، بالبناء للمعلوم ونصب (أسورة) على المفعولية، ونسبت هذه القراءة إلى أبي البرهسم[227].

103. قوله ﷻ: ﴿ فِيهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيمٍ ﴾ [الدخان : 4]، وقرئ : (نُفرِّقُ كلَّ)، بالنون والبناء للمعلوم، ونصب (كل) على المفعولية، ونسبت هذه القراءة إلى زيد بن علي[228].

104. قوله ﷻ: ﴿ وَفِي خَلۡقِكُمۡ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ٤ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾ [الجاثية : 4– 5]، وقرئ: (واختلافُ)، بالرفع، ونسبت إلى اليماني[229]، وأجاز الفراء هذه القراءة من الناحية النحوية[230]. فيكون الرفع على الاستئناف أو على العطف.

105. قوله ﷻ: ﴿ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ [الأحقاف : 24– 25]، وقرئ : (يُدمرُ كلُّ)، بالياء ورفع (كل) على الفاعلية ، أي: إن العذاب يدمر كل شيء ، وليست الريح في قراءة (تدمر كل شيء)، ونسبت هذه القراءة إلى ابن عمير وزيد بن علي[231].

106. قوله ﷻ: ﴿ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [الأحقاف 35]، وقرئ : (نَهلكُ إلاَّ القومَ)، بالنون ، والبناء للمعلوم ، ونصب (القوم) على المفعولية ، ونسبت هذه القراءة إلى الحسن[232].

107. قوله ﷻ: ﴿ قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ ﴾ [الذاريات : 10]، وقرئ : (قَتَلَ الخَرَّاصين)، بالبناء للمعلوم ، ونصب (الخراصين) على المفعولية ، والتقدير : قتل اللهُ الخراصين ، ونسبت هذه القراءة إلى سعيد بن جبير[233].

108. قوله ﷻ: ﴿ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ ﴾ [النجم :60]، وقرئ : (وتضحكُنَّ)، بالجزم ، ونسبت هذه القراءة إلى أُبيّ وابن مسعود [234]. ولم أجد وجهًا نحويا لهذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

109. قوله ﷻ: ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾ [القمر: 50]، وقرئ: (واحدةً)، بالنصب على الاستثناء، ونسبت هذه القراءة إلى الفرّاء[235].

110. قوله ﷻ: ﴿ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ [الرحمن: 13]، وقرئ: (فبأيٍّ)، بالتنوين ونسبت إلى أبي الدنيان الأعرابي[236] وإلى أبي اليسار[237].

111. قوله ﷻ: ﴿ وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ ﴾ [الواقعة : 32]، وقرئ : (وفاكهةٌ)، بالرفع على أنها خبر والتقدير: وهي فاكهة، ونسبت هذه القراءة إلى زيد بن علي[238].

112. قوله ﷻ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ ﴾ [الممتحنة : 10]، وقرئ : (مهاجراتٌ)، بالرفع أي: هن مهاجرات، ونسبت هذه القراءة إلى بعض القرّاء[239].

113. قوله ﷻ: ﴿ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ ﴾ [الطلاق : 11]، وقرئ : (رسولٌ)، بالرفع على الاستئناف، أي: هو رسول[240]، وردّ النحّاس هذه القراءة بقوله: «ويجوز في غير القرآن رفع (رسول)، لأن قول (ذكرًا) رأس آية ، والاستئناف بعد مثل هذا أحسن »[241]، ووهم النحاس في هذا ، وتحقق أنها نسبت إلى ابن أبي عبلة [242]، ونسبت إلى أبي الحصين

وخلف بن جوشب [243]، هذا فضلاً على ورودها غير منسوبة في كتب التفاسير ، والقراءات الأخرى كما أسلفنا مما يترجّح أنها قراءة.

114. قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا ﴾ [التحريم: 6]، وقرئ: (وأهلوكم)، بالرفع، لم أجد لهذه القراءة توجيهًا نحويًّا فيما بين يدي من مصادر، إلا أنها نسبت إلى أبي معاذ ووكيع[244].

115. قوله ﷻ: ﴿ يَوۡمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [المطففين : 6]، وقرئ : (يومِ)، بالجر على البدلية ، وأجاز النحاس جر (يوم) في العربية على البدل ، أي: إنه استبعد القراءة [245]، والأرجح أنها قراءة إذ نسبت إلى أبي معاذ والجر على النعت أو البدلية من قوله : (ليوم عظيم)[246].

116. قوله ﷻ: ﴿ إِن كُلُّ نَفۡسٖ لَّمَّا عَلَيۡهَا حَافِظٞ ﴾ [الطارق : 4]، وقرئ : (إنَّ كلَّ)، بتشديد (إن) ونصب (كلّ) على أنه اسم (إنّ)، وكسر اللام المتصلة بـ (ما) الزائدة، وجملة (لما عليها حافظ) خبر (إنّ)[247]. ونسبت هذه القراءة إلى الضحاك[248] وإلى هارون[249].

117. قوله ﷻ: ﴿ لَّا تَسۡمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةٗ ﴾ [الغاشية : 11]، وقرئ : (تُسمع فيها لاغيةً)، بضم التاء ، ونصب (لاغية) على المفعول الثاني، أي: لا تسمع الوجوه لاغية[250]، وعدّ النحاس هذه القراءة من القراءات الشاذة ، ولم ينسبها ، ووجهها من ناحية المعنى [251]. ونسبت هذه القراءة إلى نافع[252].

118. قوله ﷻ: ﴿ فَكُّ رَقَبَةٍ ۝١٣ أَوۡ إِطۡعَٰمٞ ﴾ [البلد : 13- 14]، وقرئ : (فكُّ ... أطعمُ)، برفع (فك) و(أطعم) على أنه فعل ماض[253]، ونسبت إلى الثقفي والأعرج[254].

119. قوله ﷻ: ﴿ تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ ﴾ [المسد: 1]، وقرئ: (أبو)، برفع (أبو)، ولم أجد لهذه القراءة توجيهًا نحويًّا فيما بين يدي من مصادر، إلا أنها نسبت إلى أبي معاذ[255].

المبحث الثاني
القراءات القرآنية المجهولة القارئ

جمع المبحث القراءات القرآنية التي وجدت في بعض كتب اللغة والقراءات والتفسير، على أنها قراءة، ولم يتم التحقق من نسبتها إلى قارئ ، فخالف بذلك شروط القراءة

الصحيحة ، من حيث صحة السند ، وإن أقرّ بعضها الدرس النحوي ، فأهمل المبحث تلك القراءات، وبيّن موقفها من الدرس النحوي، وفيما يأتي بيان لها:

1. قوله ﷻ: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة : 184]، ووجدت : (فعدةً)، بالنصب ، وذكرها النحاس ونسبها النحَّاس إلى الكسائي فقال : «قال الكسائي : ويجوز (فعدةً)، أي: فليصم عدةً»[256]، أي: إنها ليست بقراءة، ولم تذكرها كتب القراءات فيما بين يدي من مصادر ، كما لم يصرح الكسائي بقراءتها بل ذكر (ويجوز) أي الجواز اللغوي مما يرجح انها ليست قراءة.

2. قوله ﷻ: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة : 185]، ووجدت : (شهري رمضان)، بالإضافة ، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر ، ووجدت قراءة (شهرِ رمضانُ) بالكسر ، ونسبت إلى «أبان عن عاصم أنه قرأ (شهرِ) بكسر الراء (رمضانُ) برفع النون ، يريد (شهري) ثم حذفت منه الياء اجتراء بكسر ما قبلها منها ، فيكون (شهر) في موضع الرفع بالابتداء والخبر (رمضان)»[257].

3. قوله ﷻ: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: 196]، ووجدت: (فمن لم يجد فصيامَ)، بالنصب، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر , كما لم أجد لها وجها نحويا.

4. قوله ﷻ: ﴿وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ﴾ [البقرة : 217]، ووجدت : (والمسجدُ الحرامُ)، بالرفع فيهما ، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر كما لم اجد لها وجها نحويا.

5. قوله ﷻ: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة : 237]، ووجدت : (فنصفَ)، بالنصب ، وهذه ليست قراءة كما يبدو من كلام النحاس ، إذ قال: «ويجوز النصب في غير القرآن، أي: فأدّوا نصف ما فرضتم »[258]. وكذلك ما نقله الكرماني عن الزجّاج أنها لغة لبعض العرب[259]. ومن هنا يتضح أن هذه القراءة ليست بقراءة، ولم أجد لها قارئًا فيما بين يدي من المصادر .

6. قوله ﷻ: ﴿قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا﴾ [البقرة : 246]، ووجدت: (نقاتلُ)، بالرفع، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر , كما لم أجد لها وجها نحويا.

7. قوله ﷻ: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ ﴾ [آل عمران : 185]، ووجدت : (ذائقةَ الموتُ)، بنصب (ذائقة) ورفع (الموت)، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر , كما لم اجد لها وجها نحويا.

8. قوله ﷻ: ﴿وَكُلّٗا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ ﴾ [النساء: 95]، ووجدت: (وكلُّ وعدِ)، بالرفع والإضافة، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر, كما لم اجد لها وجها نحويا.

9. قوله ﷻ: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ ﴾ [النساء: 157]، ووجدت: (اتباعُ الظنِّ)، بالضم والإضافة، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر ، وذكرها النحاس من باب الجواز من الناحية اللغوية فقال: «وقد يجوز أن يكون (اتباع) في موضع رفع على البدل، أي ما لهم به من علم إلا اتباع الظن»[260].

10. قوله ﷻ: ﴿وَجَعَلَ مِنۡهُمُ ٱلۡقِرَدَةَ وَٱلۡخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ ﴾ [المائدة : 60]، ووجدت : (وعابدي الطاغوتِ)، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر, كما لم اجد لها وجها نحويا.

11. قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ ﴾ [المائدة 83]، ووجدت: (تُرِي أعينُهم)، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر , كما لم أجد لها وجها نحويا.

12. قوله ﷻ: ﴿وَلَقَدۡ جِئۡنَٰهُم بِكِتَٰبٖ فَصَّلۡنَٰهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ هُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴾ [الأعراف : 52]، ووجدت : (هدىً ورحمةٌ)، بالرفع فيهما «ويجوز هدى و رحمة بالرفع »[261]، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر ، وارجح أنها ليست بقراءة ، إذ استعمل لفظ (ويجوز) الدال على الجواز اللغوي كما أسلفنا هذا فضلا على أنهم لم ينسبوها الى قارئ.

13. قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٖ فَيَأۡخُذَكُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ [الأعراف : 73]، ووجدت : (فيأخذُكم)، بالرفع، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر, كما لم اجد لها وجها نحويا.

14. قوله ﷻ: ﴿وَإِن تَوَلَّيۡتُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُمۡ غَيۡرُ مُعۡجِزِي ٱللَّهِۗ ﴾ [التوبة : 3]، ووجدت : (اللهَ)، بنصب لفظ الجلالة، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر, كما لم اجد لها وجها نحويا.

15. قوله ﷻ: ﴿ لَا يَزَالُ بُنۡيَٰنُهُمُ ٱلَّذِي بَنَوۡاْ رِيبَةٗ فِي قُلُوبِهِمۡ إِلَّآ أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمۡۗ ﴾ [التوبة : 110]، ووجدت: (يقطع قلوبَهم)، بالياء والنصب، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

16. قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَاؤُكُمْ﴾ [يونس : 28]، ووجدت : (وشركاءَكم)، بالنصب، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

17. قوله ﷻ: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود : 1]، ووجدت : (أَحْكَمْتُ ... فَصَّلْتُ)، على البناء للمعلوم، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

18. قوله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ [إبراهيم : 24]، ووجدت : (كلمةٌ طيبةٌ)، بالرفع فيهما، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر , كما لم اجد لها وجها نحويا.

19. قوله ﷻ: ﴿سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ النَّارُ﴾ [إبراهيم : 50]، ووجدت : (تغشَ وجوهُهُم النارَ)، بالجزم ورفع (وجوه) على الفاعلية ونصب (النار) على المفعولية، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

20. قوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾ [الحجر : 87]، ووجدت (والقرآنِ العظيمِ)، «ويجوز (والقران العظيم) بالجر فيهما »[262]، والأرجح أنها ليست بقراءة ، وإن وردت في بعض المصادر، إلا أنها لم تنسب، وكذلك استعمل لفظ (ويجوز)[263]، الدال جواز الاستعمال اللغوي.

21. قوله ﷻ: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا﴾ [النحل: 5]، ووجدت: (والأنعامُ)، بالرفع على الابتداء، ولم أطّلع على هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، والمرجَّح أنها ليست بقراءة، وأنها جائزة من الناحية اللغوية، وصرّح بذلك النحّاس قائلا «ويجوز الرفع في غير القران»[264].

22. قوله ﷻ: ﴿قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [النحل: 24]، ووجدت: (أساطيرَ)، بفتح الراء، وكذلك هذه القراءة من المرجّح أنها ليست بقراءة ، وأنها جائزة لغويًا ، كما نقل الكرماني عن ابن الانباري قائلا: «وقال ابن الانباري: ويجوز (أساطير) بفتح الراء»[265].

23. قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل : 127]، ووجدت : (ولا تكنْ)، بإثبات النون، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر , كما لم أجد لها وجهًا نحويًا.

24. قوله ﷻ: ﴿لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الكهف : 2]، ووجدت : (ويبشّرُ)، بالرفع، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر, كما لم أجد لها وجها نحويا.

25. قوله ﷻ: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا﴾ [الكهف: 42]، ووجدت: (تقلّبُ) بالرفع، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

26. قوله ﷻ: ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ﴾ [طه: 78]، وقرئ: (وجنودُهُ)، بالرفع والعطف ، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

27. قوله ﷻ: ﴿هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي﴾ [الأنبياء: 24]، ووجدت: (ذِكرُ مَن معي وذِكرٌ مِن قبلي)، بضم (ذكر) الأولى وتنوين (ذكر) الثانية وبفتح الميم الأولى من (من) وكسر الميم الثانية ، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر وربما كانت (هذا ذكر من معي وذكر من قبلي) ونسبت الى ابن يعمر[270].

28. قوله ﷻ: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾ [الأنبياء : 79]، ووجدت : (والطيرُ)، برفع الراء[266] بالعطف على مضمر على تقدير : هن يسبحن والطير [267]. والمرجّح أن هذه ليست بقراءة إذ لم تنسب إلى قارئ ونقل الكرماني عن الزجاج قائلا: «يجوز (يسبحن والطير) برفع الراء , ذكره الزجاج»[268]، وهذا ما يدل على الصحة اللغوية.

29. قوله ﷻ: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ﴾ [الحج : 2]، ووجدت : (ويُرى الناسُ)، بالياء والبناء للمجهول[269]، ولم تنسب هذه القراءة ، والمرجّح أنها ليست بقراءة ، وأجاز الزجّاج هذا الاستعمال لغويًّا كما نقل الكرماني عن الزجاج قائلا: «قال الزجاج ويجوز (و يرى) بالياء وضمه (الناس) رفع»[270].

30. قوله ﷻ: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحج : 32]، ووجدت : (القلوبُ)، بالرفع، لم أجد فيما بين يدي من مصادر, كما لم اجد لها وجها نحويا.

31. قولهِ ﷻ: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [الحج: 36]، وجدت: (والبدنُ)، بالرفع، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

32. قوله ﷻ: ﴿فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ﴾ [المؤمنون: 113]، ووجدت: (العاديين)، بتثنية (العادين) وهم القدماء، ولم تنسب هذه القراءة، بل أدرجت في بعض كتب القراءات على أنها لغة [271]. وهو الأرجح.

33. قوله ﷻ: ﴿وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾ [النمل: 89]، ووجدت: (فزعٍ يومِئذٍ)، بالتنوين مع كسر الميم، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر ، وأرجّح أنها ليست بقراءة ، إذ لا

يجوز مع التنوين إلا النصب ، لأن التنوين لا يجتمع مع الاضافة ، ويثبت ذلك قراءة الكوفيين عن عاصم وحمزة والكسائي في أنهم قرأوا : (من فزعٍ يومَئذٍ)، بالتنوين مع النصب[272].

34. قوله ﷻ: ﴿لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ﴾ [الروم: 4]، ووجدت: (مِن قبلِ مِن بعدِ)، بالكسر فيهما، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

35. قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلۡجِنُّ أَن لَّوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٱلۡغَيۡبَ مَا لَبِثُواْ فِي ٱلۡعَذَابِ ٱلۡمُهِينِ﴾ [سبأ : 14]، ووجدت : (تَبَينت)، بالبناء للمعلوم ، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر ، بل وجدت قراءة (تُبينت الجنُّ)، بالبناء على المجهول ونسبت إلى ابن عباس [273]. واستبعد أن تكون الأولى قراءة ؛ لأن (الجنّ) لا يجوز نصبها ، فهي إما فاعل (تبين) وإما نائب فاعل في حالة بناء الفعل (تبين) للمجهول، ففي الحالتين لا يجوز في (الجن) إلا الرفع.

36. قوله ﷻ: ﴿وَإِن نَّشَأۡ نُغۡرِقۡهُمۡ فَلَا صَرِيخَ لَهُمۡ وَلَا هُمۡ يُنقَذُونَ﴾ [يس : 43]، وقرئ : (صريخٌ)، بالرفع والتنوين، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر ، وإن كان لها وجه في العربية على أن (لا) نافية عاملة عمل (ليس) الا ان هذا الوج ه يتنافى مع سياق الاية الدالة على نفي جنس الصريخ لانه متعلق بالاخرة.

37. قوله ﷻ: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ﴾ [غافر : 46]، ووجدت : (النارَ)، بالنصب ، وأجيزت هذه القراءة نحويًا ، وعلَّلها الفرَّاء بذكر العائد واتصال المعنى [274]، ولم تنسب هذه القراءة، ولم يستعمل عند ذكرها في كتب القراءات وغيرها كلمة (وقرئ)، بل استعملوا كلمة (ويجوز) كما في قولهم «ويجوز (النار يعرضون) بنصب الراء »[275] مما يترجح عندي أنها ليست بقراءة.

38. قوله ﷻ: ﴿لِيَجۡزِيَ قَوۡمَۢا بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [الجاثية : 14]، ووجدت : (ليُجزَى قَومُ)، بالرفع على البناء للمجهول، ورفع (قوم) على نيابة الفاعل، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر ، والقراءة المشهورة في هذا النص قراءة أبي جعفر : (ليُجزى قومًا) بالنصب والبناء للمجهول [276]، على جواز إقامة غير المفعول مقام الفاعل بوجود الفاعل ، وأجازه الكوفيون والأخفش[277]. فيكون التقدير : يجزي الثواب قومًا [278]، ووجّه الفراء هذه القراءة قائلاً: «فإنْ كان أضمر في (يجزى) فعلاً يقع به الرفع ، كما تقول : (أعطي ثوبًا ليجزى ذلك الجزاء قومًا) فهو وجه »[279]. واستبعد هذا الوجه الطبري [280]، فتكون هذه القراءة

من القراءات القرآنية غير السبعية التي أضافت قاعدة نحوية إلى القواعد النحوي ة المشهورة التي اعتمدها النحاة. وإذا رجعنا إلى نصّنا فهو بعيد عن هذا الخلاف النحوي ، فقد جاء موافق للعربية إلا أنه افتقر إلى السند، مما يترجح انه ليس بقراءة.

39. قوله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [محمد : 4]، ووجدت : (تُضَلَّ أعمالُهم)، بالبناء للمجهول ، ورفع (أعمالهم) على نيابة الفاعل ، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

40. قوله ﷻ: ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ [محمد : 15]، ووجدت : (لذةً)، بالنصب على المصدر، وتجوز عند أهل اللغة، ولم تنسب هذه القراءة، ولم أجدها في كتب القراءات إلا بلفظ (يجوز) كما في قولهم «ويجوز (من خمر لذة) بالرفع والنصب»[281] الدال على أن لها وجهًا نحويًّا، مما يرجّح أنها ليست بقراءة.

41. قوله ﷻ: ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ [محمد : 15]، وقرئ : (لذةٌ)، بالرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره: هي لذةٌ، ما قيل في النصب يقال في الرفع، أي: إنها ليست بقراءة على الأرجح.

42. قوله ﷻ: ﴿مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٍ﴾ [ق: 25]، ووجدت : (مريبًا)، بالنصب على الحال ، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر, كما لم اجد لها وجها نحويا.

43. قوله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور : 21]، وقرئ: (ذُريتُهُم)، بالرفع والإفراد، وضم الذال، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، ووجدت قراءة: (ذُرياتُهم)، بالرفع والجمع وضم الذال ، ونسبت إلى ابن عامر ويعقوب [282]، وبالرفع والجمع وكسر الذال، ونسبت إلى الضحاك[283].

44. قوله ﷻ: ﴿خُشَّعًا أَبْصَٰرُهُمْ﴾ [القمر : 7]، وقرئ : (خشَّعٌ)، بالرفع على أن (خشع) خبر مقدم، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر ، إلا أن لها وجهًا لغويًّا كما أسلفنا ، واشتهر عند أهل اللغة هذا التعبير «ولو كان في غير القرآن جاز الرفع على التقديم والتأخير»[284] مما يرجّح أنها ليست بقراءة.

45. قوله ﷻ: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ﴾ [الرحمن : 35]، وقرئ : (ونحاسًا)، بالنصب، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر ، وكذا لم أجد لها وجهًا لغويًّا ،

ووجدت قراءة من قرأ : (يُرْسِلُ عليكما شواظًا من نارٍ ونحاسًا)، على البناء للمعلوم ، ونصب (شواظ) على المفعولية ، ونصب (نحاس) على العطف ، أي: يرسل اللهُ عليكما شواظًا من نار ونحاسًا. ونسبت هذه القراءة إلى زيد بن علي(285).

46. قوله ﷻ: ﴿ وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴾ [القلم: 9]، ووجدت: (فيدهنوا)، بالنصب، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

47. قوله ﷻ: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴾ [الحاقة: 44]، وقرئ: (تُقُوِّل علينا بعضُ)، على البناء للمجهول، ورفع (بعض) على أنها نائب فاعل ، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

48. قوله ﷻ: ﴿ إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ﴾ [الطارق: 4]، وقرئ: (أنّ كلّ)، بفتح همزة (إن)، لم أجد لهذه القراءة توجيهًا نحويًّا بفتح همزة (إن)، كما لم أجد لها قارئًا فيما بين يدي من مصادر، مما يرجّح أنها ليست بقراءة.

الخاتمة

وبعد هذا الجرد للقراءات القرآنية المجهولة القا رئ المتعلقة بالدرس النحوي ، وبعد أن تمَّ عرضها على كتب القراءات المعتمدة وكتب اللغة وكتب التفسير ، أستطيع أن ألخّص أهم ما توصلت إليه:

-وجدت ما يقارب (167) قراءة تتعلق بالدرس النحوي ، وكان أغلبها في القراءات الشواذ ، وكان غالبها منسوبًا إلى قراء معينين أو إلى فرقة منهم.

-وضع البحث أسسًا لمعرفة صحة القراءة القرآنية من خلال ما ذكر في المصادر ، فان استعملت المصادر كلمة (قرئ) ومشتقاتها ، فالقراءة صحيحة سواء عرّفت بالقرّاء أم لم تعرّف بهم. وان استعملت المصادر كلمة (ويجوز) ومشتقاتها فالقراءة غير صحيحة ، إلا إذا ثبت خلاف ذلك من النسبة إلى قارئ معين، أو إلى بعض القراء . هذا فضلاً عن أن البحث لم يخرج عن أسس قبول القراءة مقدّمًا صحّة السند، على الوجه النحوي.

- غالبًا ما كانت القراءة التي لم أجد لها توجيهاً نحوياً غير منسوبة ، وبالتالي فقد استبعدت أن تكون قراءة قرآنية هذا فضلاً عن عدم إثباتها في كتب القراءات وغيرها.

-نادرًا ما أتت القراءة القرآنية منسوبة إلى قارئ معين ، أو إلى قراء ، وكانت مخالفة للدرس النحوي.

-كان لبعض هذه القراءات الأثر في إثراء الدرس النحوي، من حيث تأييدها لبعض القواعد النحوية أو ردّها وإضافة قاعدة نحوية جديدة.

وفي الختام أرجو أن أكون قد وفقت في خدمة كتاب الله العزيز ، ولغتنا العربية الشريفة فان أخطأت فمن نفسي- مستغفراً الله- وإن أصبت فمن الله- حامداً الله.

قائمة الهوامش

(1) ينظر: شواذ القراءات 39، وإعراب القراءات الشواذ 1/ 85.

(2) ينظر: البحر المحيط 1/ 19.

(3) إعراب القرآن 1/ 118.

(4) ينظر: شواذ القراءات 41، وإعراب القراءات الشواذ 1/ 90.

(5) ينظر: إعراب القرآن 1/ 121، ومشكل إعراب القرآن 1/ 68.

(6) ينظر: إعراب القرآن 1/ 117– 118، والتذكرة 2/ 309.

(7) ينظر: شواذ القراءات 49.

(8) ينظر: الهادي في معرفة المقاطع والمبادي 124.

(9) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 1/ 117– 118.

(10) ينظر: مختصر في شواذ القراءات 9.

(11) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 1/ 200.

(12) ينظر: المختصر 10، إعراب القراءات الشواذ 1/ 208.

(13) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 1/ 214، والبحر المحيط 1/ 432.

(14) ينظر: المختصر 10.

(15) ينظر: المختصر 12.

(16) ينظر: المصدر نفسه 13.

(17) ينظر: شواذ القراءات 88.

(18) ينظر: الهادي 154.

(19) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 1/ 244.

(20) شواذ القراءات 89.

(21) المصدر نفسه 93.

(22) إعراب القرآن 1/ 271.

(23) ينظر: المختصر 15.

(24) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 1/ 264.

(25) ينظر: المختصر 15، وشواذ القراءات 97، والبدور الزاهرة 526.

(26) إعراب القرآن 1/ 288.

(27) ينظر: المختصر 16، وشواذ القراءات 97، وإعراب القراءات الشواذ 276/1.

(28) ينظر: إعراب القرآن 1/ 286، وشواذ القراءات 99، وإعراب القراءات الشواذ 1/ 274.

(29) ينظر: الميسر في القراءات الاربع عشر 44.

(30) ينظر: شرح ابن عقيل 3/ 80 هامش 2.

(31) ينظر: الإتحاف 134.

(32) ينظر: شرح ابن عقيل 2/ 80.

(33) ينظر: الهادي 168.

(34) ينظر: المختصر 21، وإعراب القراءات الشواذ 1/ 325، والبحر المحيط 488/2.

(35) ينظر: المختصر 23.

(36) ينظر: شواذ القراءات 124.

(37) ينظر: المختصر 24، وإعراب القراءات الشواذ 1/ 362.

(38) ينظر: المختصر 25، وإعراب القراءات الشواذ 1/ 377.

(39) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 1/ 377.

(40) ينظر: المختصر 26، وشواذ القراءات 135.

(41) إعراب القرآن 415/1.

(42) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 1/ 385.

(43) ينظر: شواذ القراءات 137.

(44) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 399/1– 400، والبحر المحيط 317/3.

(45) إعراب القرآن 1/ 443.

(46) إعراب القرآن 1/ 443.

(47) البحر المحيط 375/3.

(48) ينظر: المصدر نفسه 3/ 375.

(49) ينظر: المختصر 33.

(50) ينظر: إعراب القرآن 505/1، وإعراب القراءات الشواذ.

(51) ينظر: شواذ القراءات 156.

(52) ينظر: المختصر 34.

(53) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 1/ 448.

(54) ينظر: المختصر 34، وفتح القدير 63/2.

(55) ينظر: المحتسب 215/1، وإعراب القراءات الشواذ 488/1.

(56) ينظر: التذكرة 389/2.

(57) ينظر: شواذ القراءات 158.

(58) ينظر: إعراب القرآن 510/1، والتذكرة 389/2.

(59) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 453/1.

(60) إعراب القراءات الشواذ 1/ 466.

(61) ينظر: المختصر 36.

(62) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 1/ 467.

(63) شواذ القراءات 164.

(64) ينظر: البحر المحيط 63/4.

(65) ينظر: إعراب القرآن 1/ 538، وشواذ القراءات 165.

(66) ينظر: شواذ القراءات 173.

(67) إعراب القرآن 1/ 567.

(68) إعراب القراءات الشواذ 1/ 513.

(69) ينظر: المختصر 40.

(70) ينظر: إعراب القرآن 1/ 582.

(71) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 516/1– 517.

(72) ينظر: المختصر 44، وشواذ القراءات 188.

(73) ينظر: إعراب القرآن 617/1.

(74) شواذ القراءات 193، وينظر: إعراب القرآن 1/ 635.

(75) البرهان في علوم القرآن 4/ 274.

(76) أثر القرآن والقراءات في النحو العربي 360.

(77) إعراب القراءات الشواذ 1/ 609.

(78) ينظر: المختصر 51.

(79) ينظر: شواذ القراءات 210.

(80) المحتسب 1/ 298.

(81) ينظر: المختصر 53- 54، وإعراب القراءات الشواذ 1/ 626.

(82) ينظر: المختصر 53.

(83) ينظر: المختصر 56، وإعراب القراءات الشواذ 1/ 638.

(84) ينظر: المختصر 56.

(85) إعراب القراءات الشواذ 1/ 642، والهادي 277.

(86) ينظر: شواذ القراءات 225.

(87) ينظر: الهادي 277.

(88) ينظر: إعراب القرآن 2/ 58، والكشاف 2/ 32، والبحر المحيط 5/ 153، والجامع لأحكام القرآن 5/ 346، وفتح القدير 2/ 500.

(89) ينظر: شواذ القراءات 226.

(90) مشكل إعراب القرآن 2/ 344- 345.

(91) شواذ القراءات 228.

(92) إعراب القراءات الشواذ 1/ 661، وينظر: الكشاف 2/ 390، والبحر المحيط 5/ 218.

(93) ينظر: المختصر 60.

(94) ينظر: شواذ القراءات 234.

(95) إعراب القرآن 2/ 98.

(96) ينظر: شواذ القراءات 236.

(97) ينظر: المصدر نفسه 243.

(98) ينظر: المصدر نفسه 244.

(99) ينظر: المصدر نفسه 246.

(100) إعراب القراءات الشواذ 1/ 703.

(101) ينظر: شواذ القراءات 246.

(102) ينظر: المصدر نفسه 246.

(103) ينظر:إعراب القراءات الشواذ 1/ 725.

(104) ينظر: المختصر 66.

(105) ينظر :شواذ القراءات 256.

(106) إعراب القراءات الشواذ 1/ 730، وينظر: شواذ القراءات 258، والبحر المحيط 5/ 402.

(107) إعراب القراءات الشواذ 1/ 731.

(108) ينظر: المختصر 68.

(109) ينظر: شواذ القراءات 259.

(110) إعراب القرآن 2/ 187.

(111) ينظر: المحتسب 1/ 366.

(112) ينظر: التذكرة 2/ 482.

(113) إعراب القراءات الشواذ 1/ 739، وينظر : معاني القرآن ، للفراء 2/ 81، والكشاف 2/ 566.

(114) ينظر: أوضح المسالك 2/ 227، والبحر المحيط 5/ 439.

(115) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 1/ 740، والبحر المحيط 5/ 440.

(116) ينظر: شواذ القراءات 263.

(117) ينظر: المختصر 74.

(118) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 1/ 744.

(119) ينظر: إعراب القران 2/ 230، ومشكل إعراب القرآن 1/ 428، والكشاف 2/ 648.

(120) ينظر: المختصر 74.

(121) ينظر: الهادي 329.

(122) ينظر: إعراب القران 2/ 237، والمحتسب 2/ 18، وإعراب القراءات الشواذ 1/ 875.

(123) ينظر: شواذ القراءات 279.

(124) ينظر: البحر المحيط 6/ 27.

(125) إعراب القران 2/ 238.

(126) ينظر: المختصر 76.

(127) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 2/ 7.

(128) ينظر: البحر المحيط 6/ 97- 98.

(129) ينظر: شواذ القراءات 285.

(130) ينظر: المحتسب 2/ 43.

(131) إعراب القراءات الشواذ 2/ 42– 43.

(132) ينظر: إعراب القران 2/ 331– 332، وإعراب القراءات الشواذ 2/ 65، والجامع 600/6.

(133) ينظر: شواذ القراءات 305.

(134) ينظر: المختصر 87، والبحر المحيط 6/ 226.

(135) ينظر :إعراب القراءات الشواذ 2/ 82، والكشاف 3/ 79، والبحر المحيط 6/ 265، وفتح القدير 3/ 447.

(136) ينظر: المختصر 89.

(137) ينظر: شواذ القراءات 310.

(138) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 2/ 98.

(139) ينظر: إعراب القران 2/ 363.

(140) ينظر: شواذ القراءات 315.

(141) إعراب القراءات الشواذ 2/ 103.

(142) ينظر : المحتسب 2/ 61، والإتقان 2/ 366، وأثر القرآن والقراءات في النحو العربي 356.

(143) ينظر: المختصر 91، والمحتسب 2/ 61، وشواذ القراءات 316.

(144) ينظر: شواذ القراءات 352، وإعراب القراءات الشواذ 2/ 126.

(145) ينظر: البحر المحيط 6/ 359.

(146) ينظر: المختصر 94، والتذكرة 2/ 549.

(147) ينظر: الهادي 368.

(148) ينظر: المختصر 94.

(149) ينظر : إعراب القراءات الشواذ 2/ 131، والتفسير الكبير 23/ 212، والبحر المحيط 6/ 359.

(150) ينظر: المختصر 94.

(151) إعراب القران 2/ 416.

(152) ينظر: المختصر 97.

(153) ينظر: شواذ القراءات 333.

(154) إعراب القراءات الشواذ 2/ 188.

(155) ينظر: المختصر 102.

(156) شواذ القراءات 344.

(157) إعراب القراءات الشواذ 2/ 195، وينظر: 3/ 265.

(158) ينظر: البحر المحيط 6/ 483.

(159) ينظر: المختصر 104، وشواذ القراءات 346، والبحر المحيط 6/ 483.

(160) ينظر: إعراب القرآن 2/ 578– 579.

(161) ينظر: المختصر 120.

(162) ينظر: شواذ القراءات 385.

(163) إعراب القراءات الشواذ 2/ 313– 314، وينظر: البحر المحيط 7/ 242.

(164) ينظر: شواذ القراءات 386.

(165) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 2/ 327.

(166) ينظر: الكشاف 3/ 576، والبحر المحيط 7/ 271.

(167) ينظر: المختصر 121، والبحر المحيط 7/ 271.

(168) إعراب القراءات الشواذ 2/ 334، وينظر : إعراب القرآن 2/ 637، والكشاف 3/ 583، والرازي 25/11.

(169) مشكل إعراب القرآن 2/ 588.

(170) ينظر: شواذ القراءات 391.

(171) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 2/ 335.

(172) ينظر: المختصر 122.

(173) ينظر: شواذ القراءات 395.

(174) ينظر: شواذ القراءات 393، وإعراب القراءات الشواذ 2/ 341، والبحر المحيط 6/ 297.

(175) ينظر: المختصر 123.

(176) ينظر: المحتسب 2/ 198، وشواذ القراءات 393، والجامع لأحكام القرآن 8/ 340.

(177) ينظر: البحر المحيط 6/ 297.

(178) ينظر إعراب القرآن 2/ 694.

(179) ينظر: شواذ القراءات 395.

(180) ينظر: المصدر نفسه 397.

(181) إعراب القراءات الشواذ 2/ 377- 378.

(182) ينظر: مشكل إعراب القرآن 2/ 612، والكشاف 4/ 441.

(183) ينظر: إعراب القرآن 2/ 747، ومشكل إعراب القرآن 2/ 612.

(184) ينظر: المختصر 127.

(185) ينظر: البحر المحيط 7/ 358.

(186) ينظر: الكشاف 4/ 41.

(187) ينظر: شواذ القراءات 408.

(188) ينظر: المصدر نفسه 411.

(189) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 2/ 402.

(190) الكشاف 4/ 108.

(191) البحر المحيط 7/ 411، وينظر: الهادي 470.

(192) ينظر: القرطبي 8/ 591.

(193) ينظر: المصدر نفسه 8/ 591.

(194) ينظر: المختصر 130.

(195) ينظر: شواذ القراءات 412.

(196) ينظر: القرطبي 8/ 591.

(197) ينظر: البحر المحيط 7/ 411.

(198) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 2/ 409- 410، والبحر المحيط 7/ 429.

(199) ينظر: إعراب القرآن 2/ 820.

(200) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 2/ 412، والبحر المحيط 7/ 437.

(201) ينظر: معاني القرآن- الأخفش 275، وإعراب القرآن 2/ 827.

(202) ينظر: معاني القرآن 2/ 424.

(203) ينظر: المختصر 131، والكشاف 4/ 141، وإعراب القراءات الشواذ 2/ 413، والبحر المحيط 7/ 429.

(204) ينظر: الكشاف 4/ 141، وإعراب القراءات الشواذ 2/ 413.

(205) ينظر: التفسير الكبير 27/ 472، والبحر المحيط 7/ 439.

(206) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 2/ 417- 418.

(207) ينظر: إعراب القرآن 3/ 6، والكشاف 4/ 156، والرازي 27/ 497.

(208) ينظر: المختصر 132.

(209) ينظر: الطبري 24/ 49، ومعاني القرآن- الأخفش 277.

(210) ينظر: الكشاف 4/ 157.

(211) ينظر: إعراب القرآن 3/ 13.

(212) ينظر: شواذ القراءات 418.

(213) ينظر: الكشاف 4/ 167- 168، والرازي 27/ 517، والبحر المحيط 7/ 466.

(214) ينظر شواذ القراءات 418.

(215) ينظر: إعراب القرآن 3/ 21.

(216) ينظر: شواذ القراءات 420.

(217) ينظر: الهادي 481- 482.

(218) ينظر: شواذ القراءات 421.

(219) ينظر: إعراب القرآن 3/ 63.

(220) ينظر: الهادي 494.

(221) ينظر: التذكرة 2/ 662، والهادي 494، والنشر 2/ 275.

(222) ينظر: إعراب القرآن 3/ 63، وشواذ القراءات 423، والبحر المحيط 7/ 520.

(223) ينظر: إعراب القرآن 3/ 82.

(224) ينظر: شواذ القراءات 424.

(225) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 2/ 442، والبحر المحيط 8/ 10.

(226) ينظر: شواذ القراءات 425.

(227) ينظر: المصدر نفسه 428.

(228) ينظر: المصدر نفسه 430.

(229) ينظر: المصدر نفسه 433.

(230) ينظر: إعراب القرآن 3/ 125.

(231) ينظر: شواذ القراءات 430.

(232) ينظر: المصدر نفسه 438.

(233) ينظر: شواذ القراءات 448.

(234) ينظر: المصدر نفسه 453.

(235) ينظر: إعراب القرآن 3/ 299، وشواذ القراءات 456.

(236) ينظر: المختصر 149.

(237) ينظر: شواذ القراءات 458.

(238) ينظر: المصدر نفسه 463.

(239) ينظر: المختصر 155.

(240) ينظر: الكشاف 4/ 561، وإعراب القراءات الشواذ 2/ 795، والرازي 30/ 11، والبحر المحيط 8/ 287.

(241) إعراب القرآن 3/ 457.

(242) ينظر: شواذ القراءات 477.

(243) ينظر: الهادي 565.

(244) ينظر: شواذ القراءات 478.

(245) ينظر: إعراب القرآن 3/ 651.

(246) ينظر: المختصر 170.

(247) ينظر: إعراب القراءات الشواذ 2/ 698، والبحر المحيط 8/ 454.

(248) ينظر: شواذ القراءات 509.

(249) ينظر: البحر المحيط 8/ 454.

(250) ينظر: إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم 68، وإعراب القراءات الشواذ 2/ 702.

(251) ينظر: إعراب القرآن 3/ 687.

(252) ينظر: إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم 68، والنشر 2/ 299.

(253) ينظر: شواذ القراءات 514.

(254) ينظر: المصدر نفسه 514.

(255) ينظر: المختصر 182.

(256) إعراب القرآن 1/ 235.

(257) الهادي 151.

(258) المصدر نفسه 1/ 271.

(259) ينظر: شواذ القراءات 93- 94.

(260) إعراب القرآن 1/ 468.

(261) شواذ القراءات 267.

(262) إعراب القرآن 2/ 206.

(263) ينظر: المصدر نفسه 267.

(264) ينظر: إعراب القرآن 2/ 206.

(265) ينظر: شواذ القراءات 270.

(266) ينظر: شواذ القراءات 319.

(267) ينظر: إعراب القرآن 2/ 378.

(262) ينظر: المصدر نفسه 615/1.

(268) شواذ القراءات 324.

(269) ينظر: شواذ القراءات 324.

(270) المصدر نفسه 316.

(271) ينظر: المختصر 99.

[272] ينظر: السبعة 487.

[273] ينظر: المختصر 121.

[274] ينظر: إعراب القرآن 3/ 13.

[275] شواذ القراءات 419.

[276] ينظر: النشر 2/ 278.

[277] ينظر : شرح ابن عقيل 2/ 121، وحاشية الصبان 2/ 97، وأثر القرآن والقراءات في النحو العربي 358.

[278] ينظر: إعراب القراءات الشواذ 2/ 467- 468.

[279] معاني القرآن- الفراء 3/ 46.

[280] ينظر: الطبري 25/ 145.

[281] إعراب القرآن 3/ 172، وينظر: شواذ القراءات 439.

[282] ينظر: التذكرة 2/ 695، والنشر 2/ 282.

[283] ينظر: شواذ القراءات 450.

[284] إعراب القرآن 3/ 283.

[285] ينظر: المصدر نفسه 459.

قائمة المصادر والمراجع

1. إتحاف فضلاء البشر- الدمياطي (1117هـ)، دار الندوة الجديدة، بيروت.
2. الإتقان في علوم القرآن- السيوطي (911هـ)، تحقيق: محمود القيسية ، ومحمد أشرف سعيد سليمان، مؤسسة النداء، الإمارات، ط1، 1424هـ/ 2003م.
3. أثر ا لقرآن والقراءات في النحو العربي- محمد سمير اللبدي ، دار الكتب الثقافية ، الكويت، ط1، 1398هـ/ 1978م.
4. إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم- ابن خالويه (370هـ)، المكتبة الثقافية ، بيروت ، 1407هـ/ 1987م.

5. إعراب القرآن– النحاس (338هـ)، تحقيق: زهير غازي زاهد ، إحياء التواث الإسلامي، بغداد، 1397هـ/ 1977م.
6. إعراب القراءات الشواذ– العكبري (616هـ)، دراسة وتحقيق : محمد أحمد عزوز ، عالم الكتب، ط1، 1417هـ/ 1996م.
7. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك– ابن هشام (761هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الندوة الجديدة، بيروت، ط1، 1399هـ/ 1980م.
8. البحر المحيط– أبو حيان الأندلسي (745هـ)، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط2، 1411هـ/ 1990م.
9. البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة– عبد الفتاح القاضي ، دار السلام، القاهرة، ط1، 1424هـ/ 2004م.
10. البرهان في علوم القرآن– الزركشي (794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعرفة، بيروت، 1319هـ/ 1972م.
11. التذكرة في القراءات– ابن غلبون (399هـ)، تحقيق: عبد الفتاح بحيري إبراهيم ، القاهرة، ط1، 1410هـ/ 1990م.
12. التفسير الكبير– الفخر الرازي (604هـ)، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط4، 1422هـ/ 2001م.
13. جامع البيان عن تأويل آي القرآن– الطبري (310هـ)، دار الفكر ، بيروت ، 1408هـ/ 1988م.
14. الجامع لأحكام القرآن– القرطبي (671هـ)، تحقيق وتعليق : إبراهيم محمد الجمل ، دار القلم للتراث، القاهرة، ط1، 1420هـ/ 1999م.
15. حاشية الصبان شرح الأشموني على ألفية ابن مالك– الصبان (1206هـ)، تحقيق محمود بن الجميل، القاهرة، ط1، 1423هـ/ 2002م.
16. حجة القراءات– أبو زرعة (أواخر 400هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط5، 1422هـ/ 2001م.

17. شرح ابن عقيل– ابن عقيل (769هـ) ومعه كتاب منحة الجليل، لمحمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، 1420هـ/ 1999م.
18. شرح المفصل– ابن يعيش (643هـ)، عالم الكتب، بيروت.
19. شواذ القراءات– الكرماني (535هـ)، تحقيق: شمران العجلي، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط1، 1422هـ/ 2001م.
20. فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير– الشوكاني (1250هـ)، دار ابن كثير، بيروت، ط2، 1419هـ/ 1988م.
21. الكشاف– الزمخشري (538هـ)، رتبه وضبطه وصححه مصطفى حسين أحمد، منشورات البلاغة.
22. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها– ابن جنّي (392هـ)، تحقيق: علي النجدي ناصف، وعبد الفتاح إسماعيل، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1424هـ/ 2004م.
23. مختصر في شواذ القراءات من كتاب البديع– ابن خالويه، عني بنشره: ج. براجشتراسر، دار الهجرة.
24. مشكل إعراب القران– مكي بن أبي طالب القيسي (437هـ)، دراسة وتحقيق: حاتم الضامن.
25. معاني القرآن– الفراء (207هـ)– الجزء الثاني، تحقيق ومراجعة: محمد علي النجار، دار السرور.
26. معاني القرآن– الفراء (207هـ)– الجزء الثالث، تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ومراجعة: علي النجدي، دار السرور.
27. معاني القرآن– الأخفش (215هـ)، قدم له وعلق عليه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2002م.
28. معجم القراءات القرآنية– إعداد عبد العال سالم مكرم، وأحمد مختار عمر، جامعة الكويت، الكويت، ط2، 1408هـ/ 1988م.

29. الميسر في القراءات الأربع عشرة– محمد فهد خاروف ، راجعه: محمد كريم راجح ، دار الكلم الطيب، دمشق، ط1، 1420هـ/ 2000م.
30. النشر في القراءات العشر– ابن الجزري (833هـ)، قدم له : محمد علي الضباع ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/ 1998م.
31. الهادي في معرفة المقاطع والمبادي– أبو العلاء العطار (569هـ)، أطروحة دكتوراه ، عمر عبد الطلالقة، الجامعة الإسلامية، 1420هـ/ 2000م.

بوادر الخلاف في الامصار في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ وعثمان بن عفان ﷺ

د.وائل محمد سعيد رجب

كلية التربية بنات/ جامعة الانبار

المقدمة

كان لتوسع الدولة العربية الإسلامية في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ وخلافة عثمان بن عفان ﷺ ردود فعل في نفوس أعداء الإسلام فقد حاول هؤلاء اثارة الفتن والانشقاقات داخل الدولة الإسلامية، فأخذت بذور الشر والفتنه تنمو حتى وجدت تربةً اكثر خصوبة في خلافة عثمان ﷺ وخاصةً في السنوات الستة الاخيرة من خلافته ويمكن تتبع بوادر الخلاف هذه في اكبر امصار الدولة العربية الاسلامية ، ففي خلافة عمر ﷺ تجسدت تلك البوادر على شكل تذمر وطعن على سياسة الولاة فيها مستغلين بذلك سياسة الدولة اتجاه ولاتها فكان الخليفة عمر ﷺ يأمر عماله بموافته في موسم الحج في كل سنة [1]، كي يتحرى حسن الصلة بين العامل والرعيه ، فكان يعزل العامل مع ثبوت بر اءته مما نسب اليه ، لانه يرى ان التعاون لا يكون بين العامل وبين رعيته ، وقد تركت الشكوى اثراً في النفوس ربما تكون له عواقب سيئه ، فقد يتحامل العامل على من شكاه او قد تقل رعايته لهم ، وقد يتربصون هم به يتبعون عورته ليكشفوا عن خطأ يجدون فيه حجةً عليه ليبرروا دعواهم السابقة، وقد يدفعهم الحرص على نيل منه الى التلفيق والتأليب [2]، هذه السياسة طبقها ايظاً الخليفة عثمان ﷺ، فأستغلت تلك السياسة من قبل الخارجين والمستغلين وسيلة لتحقيق اغراضهم الموجهه ضد الدولة والاسلام، فقد كان الخليفة عثمان ﷺ يكتب الى الامصار ان يوافي العمال في كل م وسم ومن يشكوهم ، وان يلتزموا العمل بالمعروف والنهي عن المنكر وانه على نصرة الضعيف على القوي ما دام مظلوماً «فكان الناس بذلك فجرى ذلك الى ان اتخذه اقوام وسيلة الى تفريق الامة »[3]، وهذا ما سعى اليه اعداء الدولة العربية الإسلامية ومن اخطرهم عبد الله بن سبأ[4] واتباعه لضرب الدولة، فقال أبن سبأ : «ابدءوا بالطعن على امرائكم»[5]، وفيما يلي ذكر لبوادر الخلاف في امصار الدولة العربية الرئيسية.

أ. الشام:

كان الشام تحت ولاية معاوية بن ابي سفيان ﷺ وقد ولاه الخليفة عمر ﷺ عليها سنة 19هـ بعد وفاة واليها يزيد بن ابي سفيان ﷺ فأقام اربع سنين وما ت الخليفة عمر ﷺ فأقره الخليفة عثمان ﷺ في اثنتي عشرة سنه الى ان مات ، وقد أمتازت الشام خلال هذه المرحلة بالاستقرار والهدوء وكانت بعيدة عن الخلافات الداخلية عكس ما سنراه في بقية الامصار [6].

وهذا الأمر يدل على قوة ولاية معاوية بن ابي سفيان ﷺ وحكمته في تسيير شؤون الشام.

ب. مصر:

فتحت مصر في مستهل سنة 20هـ على يد عمرو بن العاص ﷺ في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ فولاه عليها وولى عبد الله بن سعد بن ابي سرح العامري على صعيد مصر ، وعندما تولى عثمان ﷺ الخلافة عزل عمرو بن العاص ﷺ عن مصر ، وولاها عبد الله بن سعد[7]، ويذكر ان سبب عزل عمرو بن العاص ﷺ هو بسبب دخول عبد الله بن سبأ الى مصر وتكوين اتباع له امثال كنانه بن بشير وسودان بن حمران وخالد بن ملجم وعبد الله بن زريره واشباه لهم[8]، فأخذوا يشيعون القول بوصية علي ﷺ الا انه لم يجدوا من يجيبهم[9] وقد وجد ابن سبأ في مصر ارضاً خصبةً لنشر افكاره السامة الا انه وجد في واليها عمرو بن العاص ﷺ عقبه في طريقه لما عرف عنه من حسن ادارة وتدبير وقوة في ادارته لمصر ، فكان لا بد له من التخلص منه وتعين والي اضعفُ منه ، ولتنفيذ مخططه لجأوا الى التأليب على الوالي عمرو ﷺ والسعي لعزله عن طريق الطعن والتخريب فوضعوا مؤامرة لذلك تتمثل بقول ابن سبأ: «عمرو ناب العرب وحجرهم، ولسنا من رجاله فأروه انكم تزرعون، ولا تزرعون العام شيئاً حتى تنكسر مصر »[10]، ثم يبدأون يطعنون بسياسته عن طريق ما يشيعون بين الناس بالقول : «ما باله اكثركم عطاءً ورزقاً ؟ الا نصب رجل من قريش يسوي بيننا؟ »[11]، مظهرين للناس نواياهم في السعي الى الإصلاح لكسب التأيد لهم فتكثر الشكوى ضده ، وبالفعل أكثروا من الشكوى منه الى الخليفة عثمان ﷺ وطلبوا عزله اكثر من مرة [12]، ولما وجد الخليفة ﷺ كرههم ونقمتهم على واليهم ومخافة لحدوث الفتنه و الاضطراب اضطر الخليفة الى تنحيته عن ولايته [13]، فقال: «الا وأنه لابد لما هو كائن ان يكون فان كابرتهم كذبوا واحتجوا وان كفكفتهم لم ينكثوا محرماً لهم ولم تثبت لهم حجة ، والله لأسير فيهم بالعبر ولأتابعنهم ما لم يُعص الله عز وجل »[14]، ويقيناً منه بحسن سياسة عمرو بن العاص ﷺ وكفائته وحاجة الدولة لامثاله لم يعزله وأنما ولاه على الحرب والصلاة وعين عبد الله بن سعد بدلاً عنه[15] الا ان ذلك لم يكن ليسكتهم وانما سعوا بين عبد الله وعمرو واغروا بينهما حتى احتمل كل منهما على صاحبه ، حتى ان عبد الله شكا الى الخليفة عمرو ﷺ قائلاً : «ان

الخراج لا يستقيم ما دام عمرو على الصلاة»[16] ولما كثرت الشكوى ضد عمرو وجد الخليفة عثمان ﵁ انه لابد من عزله فعزله وجمع مصر لعبد الله صلاتها وخراجها[17].

ج. البصرة:

ظهرت بوادر الخلاف في البصرة سنة (رجب محرم هـ/رجب ربيع أول جمادى ثان م) عندما ولي المغيرة بن شعبة البصرة[18] فنافرته جماعة من الرجال على رأسهم ابو عميرة «وكان ينافره عند كل ما يكون منه»[19] ثم انهم تواطؤا فيما بينهم واتهموهبالزنا ليخلصوا منه، وخروجوا إلى المدينة ليشكوا ذلك إلى الخليفة عمر ﵁، فأرسل له الخليفة عمر ﵁ للقدوم إلى المدينة ليحقق في الامر ، وعند التحقيق تبين كذب هذه التهمة وبراءة المغيرة بن شعبة وأقيم الحد على شهود الزور (شوال صفر) ورغم بر اءة المغيرة الا ان الخليفة عزله وولي بدلاً عنه ابا موسى الاشعري ﵁[21].

وكان سبب العزل سوء العلاقة بين العامل ورعيته فيما قد يدفعهم مرة أخرى للتأليب والتلفيق عليه، ومن ثم اثارة فتنة داخلية ، خاصة وأن الخليفة ﵁ قد استشعر بوجود الخطر والفتنة داخل المصر.

فنصح الوالي الجديد ابا موسى الاشعري ﵁ «... إني مستعملك، واني ابعثك إلى ارض قد باض فيها الشيطان وفرخ، فألزم ما تعرف، ولا تستبدل فيستبدل الله بك »[22] وهذه العبارة تدل على ان الخليفة كان على علم تام بوجود عناصر تسعى لخلق الفتن والاضطرابات داخل البصرة.

ثم ان ابا موسى ﵁ يطلب من الخليفة ان يعينه بجماعة من اصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والانصار قائلاً «ان وجدتم في هذه الامة وهذه الاعمال كالملح لا يصلح الطعام الا به فأجابه الخليفة لذلك. فاستعان بتسعة وعشرين رجلاً »[23]، ويلاحظ العدد الكبير الذي استعان به ابو موسى ﵁ من الصحابة دليلاً آخر على ان البصرة قد عجت بها رياح الفتنة فهو اراد من هؤلاء الصحابة ان يكون وا مستشارين له أولاً ثم يكونوا شهودا على سير سياسته امام رعية الخليفة.

استمر أبو موسى الاشعري ﵁ على ولاية البصرة الى ان جاءت خلافة عثمان ﵁ فأقرّه عليها، حتى كانت السنة الرابعة من خلافة عثمان ﵁ فوقع خلاف بينه وبين اهلها مما

دفع عثمان (رضي الله عنه) الى عزله، وعيّن بدلا عنه عبد الله بن عامر بن كريز، وجمع له بين جند ابي موسى (رضي الله عنه) وجند عثمان بن ابي العاص اما سبب عزل اب ي موسى الاشعر ي (رضي الله عنه) فتذكر الروايات انه لما كان السنة الثانية في خلافة عثمان (رضي الله عنه) انتفض اهل ايذج(ربيع ثان صفر) والاكراد فندب أبو موسى (رضي الله عنه) الناس للجهاد ذاكراً لهم فضل الجهاد في الراجلة (جمادى اول صفر) أي ان سير المرء راجلاً غير راكب، «حتى حمل نفر على دوابهم، واجمعوا على أن يخرجوا رجلاً في حين قال آخرين «لا والله لا نعجل بشيء حتى ننظر ما صنيعه ؟ فأن اشبه قوله فعله، فعلنا كما فعل اصحابنا»[26]، فلما كان يوم الخروج خرج ابو موسى (رضي الله عنه) وضع متاعه على أربعين بغلاً، فثار الناس فتعلقوا بعنانه وقالوا: «احملنا على بعض هذه الفضول، وارغب من الرجلة، فيما رغبتنا فيه، فقنع القو م حتى تركوا دابته ومضى »[27]، فخرج قوم الى الخليفة عثمان (رضي الله عنه) للاستعفاء منه، وعندما سألهم عن السبب قالوا «ما كل ما نعلم نحب ان نقوله، فأبدلنا به، فقال : من تحبون؟ فقال غيلان بن خرشه (شعبان صفر)، في كل احد عوض من هذا العبد الذي أكل أرضنا، وأحيا أمر الجاهلية فينا، فلا تنفك من اشعري كان يعظم ملكه الأشعريين؛ ويستصغر ملك البصرة، واذا أمرت علينا صغيراً كان فيه عوض منه، أو مهتراً كان فيه عوض منه، ومن بين ذلك من جميع الناس خير منه»(رمضان صفر).

ويلاحظ مدى تحامل القوم على ابي موسى (رضي الله عنه) حتى أنهم طلبوا من الخليفة (رضي الله عنه) ان يعين ا ي شخص بدلاً منه م هما يكن فهو خير منه، فعزله وعين بدلاً عنه عبد الله بن عامر [30] وهنا لابد من الوقوف على هذه الراوية ، فمن حيث الزمن نجد ان احداث هذه الرواية وقعت ضمن احداث سنة (رمضان صفر هـ/رمضان ربيع ثان جمادى ثان م) وفي االطبري وابن الاثير. «لما ولي عثمان اقر ابا موسى (رضي الله عنه) على البصرة ثلا ث سنين، عزله في الرابعة »[31] وفي ذلك من التناقض ما يظهر ان خلافة عثمان (رضي الله عنه) بدأت من سنة (ربيع ثان صفر هـ/ربيع ثان ربيع ثان جمادى ثان م) فكان يلزم وضع هذه الرواية ضمن أحداث سنة (رجب صفر هـ/رجب ربيع ثان جمادى ثان م)، اما ابن كثير فيذكر انه عزل بعد ست سنين وقيل ثلاث، ولم يذكر سبب عزله[32].

ثم نتساءل: هل يعقل ان صحابي جليل مثل ابي موسى (رضي الله عنه) يرغّب الناس في أمر ثم يخالفه، ويضرب الناس بالسياط فضلاً عن ان هناك نصوصاً أقوى سنداً من تلك الرواية تعطي وجهاً آخر لولاية أبي موسى (رضي الله عنه)، فأخرج البخاري عن طريق أبي التياح عن الحسن قال «ما اتاها– يعني البصرة– راكب خير لاهلها منه يعني ابي موسى»[33].

وقال الشعبي : «إن أبا موسى رضي الله عنه هو الذي فقه اهل البصرة واقرأهم »[34]، بل هي مطاعن موجهة أساسا ضد الإسلام وضد الخلافة والعرب كافة عن طريق اثارة الفتن بالطعن في الولاة ، وتولاها اقوام مفسدون امثال حكيم بن جبلة العبدي وحمران بن ا بلن المعروفين بتعاونهم مع السبئية . ويظهر هذا التع ارف جلياً في ولاية عبد الله بن عامر– سنة ربيع أول ربيع أول هـ / صفر جمادى أول جمادى ثان م عندما وصلته اخبار هذا التعاون بين حكيم بن جبلة العبدي– وكان هذا لصاً «إذا قفلت الجيوش خنس عنهم فسعى في ارض فارس، فيغير على اهل الذمة، ويتنكر لهم، ويفسد في الارض، ويصيب ما شاء ثم يرجع، فشكاه اهل الذمة واهل القبلة إلى عثمان رضي الله عنه، فكتب فيه عثمان رضي الله عنه إلى عبد الله ان احبسه»[35]، وحمران بن ايان هذا كان قد تزوج امرأة في عدّتها، ففرّق بينهم عثمان رضي الله عنه، وضربه وسيّره الى البصرة[36].

لقد وجد عبد الله بن سبأ في البصرة اتباع مخلصين له فنزل عليها فاجتمعوا واتفقوا على توحيد هدفهم وهو ضرب وحدة الدولة العربية الاسلامية عن طريق تأليب واثارة الفتن ضد الوالي والخليفة.

ثم ان امر هؤلاء المجتمعين قد وصل الى الوالي عبد الله بن عامر عن طريق شكوى . فأرسل الوالي الى عبد الله بن سبأ وسأله عن هويته ، فأخبره انه رجل من اهل الكتاب، رغب الاسلام، ورغب في جوارك فقال: ما يبلغني ذلك، فأخرج من البصرة[37].

غير ان خطره وخطر اتباعه لم ينته في البصرة لأن قد وثقه امر مع بغاه البصرة وتعاهدوا وتكاتبوا على الطعن بالخليفة نفسه.

ب. الكوفة:

يقول الشعبي في (الكوفة): «هي اول مصر نزع الشيطان بين اهله في الاسلام »[38]، ففي سنة (محرم صفر هـ / محرم ربيع ثان جمادى ثان م) اتهم نفر من بني اسد سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه–وكان عامل الكوفة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه– في دينه وصلاته وفي عدله ، فشكوه الى الخليفة عمر رضي الله عنه في احرج الاوقات، حيث اجتمعت قوى الفرس كلها في نهاوند، وأخذ المسلمون والفرس يستعدون لمعركة حاسمة، فلم يثنهم هذا ال خطر عن اثارة الشر [39]، فقال فيهم الخليفة عمر رضي الله عنه «ان الدليل على ما عندكم من الشر نهوضكم في هذا امر وقد استعد لكم من استعدوا . وأيم الله لا منعني ذلك من النظر فيما لديكم . وإن نزلوا بكم »[40]، فأرسل

اليهم محمد بن مسلمة، وهو صاحب العمال الذي يقتص اثار من شكا زمان عمر ﷺ ليحقق في هذا الأمر ، وما ان وصل محمد بن مسلمة الى الكوفة حتى اخذ يحق ق في الامر ويسأل– وكان يتم ذلك علانية– فكان قول العامة في سعد «لا نعلم إلا خيراً، ولا نشتهي به بدلاً، ولا نقول فيه، ولا نعيّن عليه»[41]، أما الذين ألبوا على سعد ﷺ «فأنهم كانوا يسكتون ولا يقولون سوءاً . ويعتمدون ترك الثناء »[42]، ويبدو انهم تخوفوا واخذوا يتراجعوا عن موقف المؤلب ضد سعد بن ابي وقاص ﷺ، عندما شعروا بضعف موقفهم وعدم مصداقية خاصة بعد ان شهد العامة بكفاءة سعد بن ابي وقاص ﷺ.

أما بني عبس– وكانوا ممن ألب الخليفة على سعد– فقد اعماهم حقدهم ولم يقدروا ما تواجهه الدولة من خطر خارجي وه و خطر الفرس، فقام منهم أسامة بن قتادة[43] فقال في سعد «... لا يقسم بالسوية، ولا يعدل في الرعية، ولا يغزو في السرية »[44]، فهم لم يتوانوا باتهام صحابي كبير وجليل.

أتم محمد بن مسلمة التحقيق بالتهم الموجة الى سعد ﷺ فلم يثبت عليه شيئاً منها , ومع ذلك خرج به محمد بن مسلمة وبمن شكوه الى الخليفة عمر ﷺ، فلما سأله عمر ﷺ وتبين له الحق، قال «هكذا الظن بك، ثم قال : لولا الاحتياط لكان سبيلهم بيّناً »[45]، وكان عمر ﷺ على يقين ببراءة سعد بن ابي وقاص ﷺ منذ البداية، لذلك استبقاه بالمدينة واقرّ من استخلفه سعد على ولاية الكوفة بعده فكان عبد الله بن عبد الله بن عتبان [46]، وصار سعد ﷺ من مستشاري عمر ﷺ في المدينة[47]، ثم جعله من الستة المرشحين للخلافة حين طعن وأوصى الخليفة ﷺ من بعده بأن يستعان بسعد ﷺ وقال «إن كان الامير سعداً فهو ذ اك، والا فليستعين به ايكم ما امر فأني لم اعزله عن عجز ولا خيانة »[48]، وقال فيه ايضاً «فأني لم اعزله من سوء، وقد خشيت ان يلحقه من ذلك»[49]، وكان سبب عزله خوف االفتنة لأن جيوش الفرس كانت تتجمع للغزو والتأو وكان المسلمون في موقف صعب يستعدون لملاقاة العدو في نهاوند، فليس من المصلحة اذكاء فتنة لا يعرف نتائجها والكوفة يومها كانت القاعدة الامامية الكبرى للجيوش الاسلامية في المشرق [50]، وتم تولي امر الكوفة عبد الله بن عبد الله بن عتبان، ثم عزله وولى جبير بن مطعم[51]، فاستعفى، ثم ولي عليها عمار بن ياسر وذلك سنة ([illegible]هـ /[illegible]م) فأقام عليها سنة وبعض الشيء، وفي سنة ([illegible]هـ /[illegible]م) كتب اهل البصرة الى الخليفة عمر ﷺ يشكون كثرة اهلها وعجز

خراجهم عنهم، وسألوا الخليفة ان يجعل لهم خراج من اطق الماهين[52] او ما سبذان[53]، وكان جند الكوفة قد فتحوهما قبل ان يصل مدد البصرة وعندما بلغ اهل ال كوفة طلبوا من واليهم عمار بن ياسر ﵁ ان يكتب الى عمر ﵁ ان رامهرمز[54] وابذج هي لهم، وان اهل البصرة لم يعينوهم بشيء لأنهم فتحوها قبل وصول المدد من البصرة، فرفض ان يكتب لهم بذلك فغضبوا عليه[55]، فكتب اهل الكوفة الى عمر ﵁ بعزله، فأرسل اليه عمر ﵁ بالقدوم للتحقق من أمر الشكوى، فخرج بوفد من اهل الكوفة ليكونوا انصاراً له، فكانوا اشد عليه ممن تخلف، فشكوه الى عمر ﵁ وذكروا له اشياء كثير ة تعيب بعمار ﵁ اتهاماً منهم، فاتهموا بالضعف، وأنه لا علم له بسياسة الامور، فعزله عمر ﵁ لما وجد منه م تحاملاً على عمار ﵁، وأخماداً لهذا الشر[56]، ثم سألهم من يريدون ان يولي عليهم. فقالوا أبا موسى ﵁. فعيّنه باختيارهم لكنهم سرعان ما شكوه الى الخليفة بحجة ان خادمه يتاجر بالعلف، وطلبوا الاستعفاء منه، فعزله وكان ذلك سنة (22هـ/642م)[57]، فكان الخليفة عمر ﵁ يلجأ لعزل الوالي عندما يجد انعدام التعا ون بينه وبين الرعية. خاصة وأن امور المصر لا تستقر إلا برضا الرعية من الوالي.

فاستشار الخليفة عمر ﵁ وفد اهل الكوفة– الذين قدموا يشكون ابا موسى ﵁– من يريدون فقال لهم ما تقولون في تولي ة رجل ضعيف مسلم أو رجل قوي مشدد ؟ فلم يجيبوا بشيء، حتى ضاق بهم وتحير من امره م وقال فيهم «... وأي نائب اعظم من مائة الف لا يرضون عن أمير، ولا يرضى عنهم أمير ...»[58]، فأعاد استشارتهم مرة ثانية وكرر عليهم نفس السؤال فأجابه المغيرة بن شعبة «اما الضعيف المسلم فأن اسلامه لنفسه وضعفه عليك، وأما القوي المشدد فأن شداده لنفسه وقوته للمسلمين »[59]، فعيّن عليهم المغيرة بن شعبة والياً بعد أن نصح له محذّراً «ليأمنك الأبرار، وليخافك الفجّار»[60]، وكان المغيرة عليها حتى مات عمر ﵁ على نحو سنتين[61]، ومن هذا يتضح ان باب الفتنة والشر قد فتح في الكوفة وكذلك في البصرة منذ خلافة عمر ﵁ وتولى فتح هذا الباب الموتورون ممن كانت تحركهم أطماعهم الشخصية وعصبيتهم الموجهة ضد قريش والدولة العربية الإسلامية، بالاضافة الى من انضم اليهم من أعداء الامة العربية والإسلام، متخذين الاسلام ستاراً لتحقيق اغراضهم واحقادهم ضد الإسلام والدولة، فكانوا يثيرون الناس ويحركوهم ضد ولا تهم لاثارة الشغب والفتنة بين صفوفهم، لاشغالهم عن اهم اهدافهم في التحرير والفتح لنشر الاسلام ومبادئه ،

فأن الذي حصل من شكوى ضد سعد بن ابي وقاص ﷺ تزامن مع تجمع الفرس في نهاوند لضرب المسلمين ولا يمكن اعتباره صدفة، ولا نستبعد ان تكون للفرس أو اليهود يد في اثارة هذه الشر، لتقويض اركان الدولة الاسلامية من الداخل.

تولى الخلافة عثمان ﷺ وكان والي الكوفة فيها المغيرة بن شعبة فأقره عليها ثم عزله عنها وكان عمر ﷺ قد اوصى الخليفة من بعده ان يستعمل سعداً ﷺ، فكان سعد أول عامل بعث به عثمان على الكوفة وعزل المغيرة بن شعبة، وق يل بل اقرّ عثمان ﷺ عمال عمر ﷺ جميعهم سنة، لأن عمر ﷺ اوصى بذلك ثم عزل المغيرة بعد سنة واستعمل سعداً[62]، وعلى هذا القول تكون امارة سعد سنة خمس وعشرين للهجرة ، لم تطل ولاية سعد ﷺ على الكوفة فعزله عثمان ﷺ، والسبب في عزله هو ان سعد ﷺ استقرض من عبد الله بن مسعود ﷺ من بيت المال مالاً فأقرضه، فلما تقاصاه لم يتيسر عليه فارتفع بينهما الكلام حتى استعان عبد الله ﷺ بأناس على استخراج المال واستعان سعد ﷺ بأناس على استنظاره، فافترقوا وبعضهم يلوم سعداً ﷺ وبعضهم يلوم عبد الله ﷺ[63]، فكان هذا الاختلاف البسيط بين صاحبي رسول الله ﷺ اول ما نزع به اهل الكوفة [64]، زمن عثمان ﷺ فغضب لذلك عثمان ﷺ فعزل سعداً ﷺ وعبد الله ﷺ[65]، ومن الواضح ان سبب عزل سعد ﷺ عن الكوفة هو خوف الخليفة عثمان من تفاقم ﷺ الشغب بين أهل الكوفة لما يؤدي الى اخطار جسيمة تهدد سلامة هذه القاعدة الامامية لجيوش المسلمين [66] بالاضافة الى ان ابن مسعود ﷺ لم يكن والياً حتى يعزله عثمان ﷺ بل كان مسؤولا عن بيت المال[67]، فولى بدلاً عن سعد ﷺ، الوليد بن عقبة، فقدم الكوفة في السنة الثانية من خلافة عثمان ﷺ، واستمرت ولايته الى اكثر من خمس سنين، حتى اخذ بعض المنافقين يؤلبون عليه فدبروا مؤامرة له، برغم من انه كان احب الناس في الناس وأرفقهم بهم، فكان كذلك خمس سنين، وليس على داره باب[68]، يحول بينه وبين الناس ممن يعرف او لا يعرف، فكان يغشاها كل من شاء، متى شاء، فضلاً عن انه أقام الكثير من الخدمات فـأقام دور الضيافة، وادخل على الناس خيراً فأحبوه[69]، إلا ان فريقاً من الاشرار واهل الفساد اصاب بينهم سوط الشريعة بالعقاب على يد الوليد فوقفوا حياتهم على ترصد الاذى له، ومن هؤلاء رجال يسمى احدهم ابا زينب بن عوف الازدي، والاخر ابا مورع، جندب ابو زهير، قبضت على ابنائهم في ليلة نقبوا بها على ابن الحيسمان داره وقتلوه، وكان نازلاً بجواره رجل من اصحاب رسول الله ﷺ، ومن اهل السابقة في الاسلام

وهو (ابو شريح الخزاعي)[70]، فشهد هذا الصحابي وابنه على هؤلاء الاشرار، فأنفذ الوليد فيهم حكم الشريعة على باب القصر في الرحبة [71]، فكادوا لهذا الأمير، وبثوا عليه العيون والجواسيس ليترقبوا حركاته. وكان بيته مفتوحاً دائماً، حتى كان في احد الايام ان زاره شاعراً كان نصرانياً في اخواله من تغلب بأرض الجزيرة وأسلم على يد الوليد، فظن هؤلاء الموتور ون ان هذا الشاعر نصرانياً، ولا بد انهم يشربون الخمر في مجلسهم ، فاقتحموا عليه الدار، فلم يجدوا عنده شيء ففشلت محاولتهم هذه حتى ان الناس اقبلوا عليهم يسبونهم ويلعنونهم غير ان الوليد ستر الأمر عن عثمان [72]، صبراً فلم يرد ان يثير فتنة . ولعله بكرمه هذا ينطفئ حقدهم، غير انهم ازدادوا حقد اً وكيداً مغتنمين كل حادث فيسيئون تأويله ويفترون الكذب، فحملوا على الكيد به حتى تمكنوا من سرقة خاتمه [ربيع الاول رجب]، فخرجوا الى عثمان يشكوه ويطلبون عزله، وقد انضمّ اليهم بعض الذين كانوا عمالاً في الحكومة ونحاهم الوليد عن اعمالهم لسوء سيرتهم، فدخلوا على الخليفة عثمان ﵁ وشهدوا على الوليد بأنه شرب الخمر، فأرسل عثمان ﵁ الى الوليد للقدوم للمدينة للتحقيق فلما وصل المدينة ودخل على عثمان ﵁، فسأله عن امر الشكوى، فحلف الوليد انه لم يشرب [74]، وبالرغم من ان الخليفة ايقن بصدق الوليد ، خاصة ان من شهد كان على شاكلة ابو زينب وأبو المروع، وابن حمران الذي كان قد تزوج امرأة في عدتها وهم من الموتورين[75]، وخير دليل على براءة الوليد هو قول عثمان نفسه ﵁ «تقيم الحدود، ويبوء شاهد الزور بالنار فاصبر يا أخي»[76]، فعزله «لئلا يقول السفهاء ان له هوى في ذوي قرابته »[رجب رجب]، وعيّن بدلاً عنه سعيد بن العاص [شعبان رجب]، وخير دليل على حسن سياسة الوليد بن عقبة هو ما ذكره ا لطبري في موقف اهل الكوفة في ولاية الوليد بن عقبة، فقال «كان الناس في الوليد فرقتين االعامة معه، والخاصة عليه »[رمضان رجب]، أي ان موقف العامة كان مع الوليد بن عقبة وهو رأي الأكثرية، فكان الناس يقولون حين عزل الوليد:

لا يبعد المُلك إذ ولّت شمائلهُ　　ولا الرياسةُ لما　　رأسَ كتابُ

يا ويلتا قد عزل الوليد　　الوليـد　　وجاءنا مجوعـاً سعيدُ

ينقص في الصاع ولا يزيد　　فجوع الإماء والعبيدُ [80]

أما الخاصة- التي قصدها الطبري- فكانت ضد الوليد بن عقبة وهي التي سعت للكيد به وعزله فهي كانت تمثل جماعة من الحاقدين والموتورين تدفع　هم مصالح شخصية ومادية وعصبية- كما وضّحنا في　سابقاً – وانضم اليه جماعات تحركهم نزعات قومية

وعقائدية موجهة ضد الدولة العربية والاسلام ثأراً منها عما اصابهم على يد المسلمين من تقويض لأركان دولتهم من الفرس والروم، ومن انضم اليهم من اليهود، فلما فشلوا عسكرياً في مواجهة جيش المسلمين سعوا للكيد بالاسلام والدولة عن طريق الدخول ضمن صفوف الدولة والاندماج في المجتمع االاسلامي، ومن ثم العمل على زرع بذور الفتنة والشر بين المسلمين لتخريب المجتمع الذي هو قلب الدولة.

هكذا ظهرت بوادر الفتنة والشر حتى انها بدت واضحة للعيان ، فعندما قدم سعيد بن العاص [81]، والي الكوفة سنة (شوال ربيع أول هـ/ شوال جمادى أول جمادى ثان م)، خطب بهم محذراً من امر هذه الفتنة، قال «والله لقد بعثت اليكم، واني لكاره ولكن لم اجد يداً إذ امرت ان أأتمر، إلا ان الفتنة قد اطلعت خطمها وعينها، ووالله لأضربن وجهها حتى اقمعها، او تصيبني، واني لرائد نفسي اليوم»[صفر شعبان]، ثم اخذ سعيد يدرس ويبحث في احوال اهل الكوفة ليتبين سبب اضطراب احوال الكوفة وعدم رضاءهم على امير، وعدم رضا امير عليهم ، فوجد ان سبب هذه المشاكل الفتن هو حدوث تغير داخل مجتمع الكوفة، منها تضاؤل اصحاب الشرف والسابقة من سادة القوم وأهل الفتوح الأ ولين ومن اشراف القوم فكانوا ينقصون في المجتمع مقابل دخول عناصر اخرى من الطارئين الناشئين ومنهم الاعراب وكان قدومهم اما من تلقاء انفسهم او يرسلهم الخليفة ماده للجند، وكذلك الاسرى والسبايا الذين كان الفاتحون يقسموهم بينهم مع الغنيمة ويعودون معهم الى المصر ليقيموا فيه، وما اكثر هذا الجيل الجديد الذي كان يولد في المصر من الحرائر وامهات الاولاد، ثم الذين كانوا يولدون من ابناء الاحرار غير العرب ومن ابناء العبيد، وكل هذه الناشئة قد اخذت تنمو ويظهر امرها ويكون اثرها في حياة المصر، فالطارئون من الاعراب والطارئون من الاعاجم والناشئون من اولئك وهؤلاء قد كثروا في المصر حتى زحموا اهل السابقة وكانوا يستأثرون من دونهم الامر. وكلهم حظه من الجهل اكثر من حظه من العلم، ونصيبه من الغلظة والجفوة اعظم من نصيبه من الرقة واللين [83]، بالاضافة الى ان البعض كان يملؤه الحقد أو الثأر من الاسرى والسبايا فكانوا يضمرون هذا الشر حتى يجدون الفرصة المناسبة لاظهارها.

فكان ذلك من اسباب حدوث كثير من المشاكل ، فما ان وضع سعيد بن العاص يده على هذه العلّة حتى كتب به الى الخليفة يعلمه بذلك «ان اهل الكوفة قد اضطرب امرهم وغلب اهل الشرف منهم والبيوتات (السابقة والقدمة) والغالب على تلك البلاد روادف ردفت

واعراب لحقت، حتى ما ينظر الى ذي شرف ولا بلاء من نازلتها ولا نائبتها »[84]، فكتب اليه عثمان ﵁ ان يفضل اهل السابقة والقُدْمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد، وليكن من نزلها بسببهم تبعاً لهم، الا ان يكون اهل ال سابقة قد تثاقلوا عن الحق وتركوا القيام به وقام به هؤلاء، وليحفظ لكل منزلته ويعطيهم جميعاً بقسطهم على سنه العدل والمعرفة بأقدار الناس ، ففعل ذلك سعيد وأرسل الى وجوه القوم فقال لهم «انتم وجوه من وراءكم، والوجه ينبيء عن الجسد، فابلغونا حاجة ذي الحاجة وخله ذي ا لخله، ثم ادخل معهم من يحتمل من اللواحق والروادف وخلص بالقراء والمتسمين في سمره»[85]، فانقطع الذين لا سابقة لهم وجعلوا يقعون فيه وفي عثمان، فكلما لحق بهم لاحق من ناشيء او اعرابي او مولى طليق اعجبه كلامهم، حتى غلب الشر وفشت القالة [86]، «كأنما كانت الكوفة يبساً شملته النار »[87]، وكان الخليفة عثمان ﵁ قد اطلع اهل المدينة عن هذا الشر وأن باب الفتنة قد فتح واستشارهم فيما امر به سعيد بن العاص فأيّدوه ، ثم جاء قراره بنقل فيؤ الناس حيث اقاموا من بلاد العرب ، فلا يتركزون في هذه الامصار وإنما يرجع كل الى بلده بعد ان ينقل فيئه هناك[88].

لم ينقطع سعيد بن العاص عن لقاء العامة، وكان يحضر بعض مجالسهم ، فتشير المصادر انه عام (ربيع أول ربيع أول هـ/ ربيع أول جمادى أول جمادى ثان م) حضر واحداً من تلك المجالس فمدح الناس امامه شخص من الاثرياء وقالوا انه من الكرماء ، فقال سعيد : والله لو ان لي مثلها لأعيشكم بها عيشاً رغداً ، فقام فتى غلام من بني اسد فقال متمنياً ليس إلا ، والله لوددت ان لك ما كان لكسرى على نهر الفرات، فما ان قال ذلك حتى ثار بعض الناس مظهرين حقدهم ضد قريش. فانتهروه وصاحوا به: أتتمنى له سوادنا: وهاج الشر بينهم وبين اهل الفتى وسمع قومه من بني اسد بما اصابه فجاؤوا وأحاطوا بالقصر، وعاذت القبائل بسعيد[89]، وفي رواية اخرى يذكر ان سعيد بن العاص قال «انما هذا السواد بستان لقريش» فقال الاشتر راداً عليه «اتزعم ان السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك! والله ما يزيد أوفاكم منه نصيباً إلا ان يكون فأحدنا»[90]، فثار القوم وظهر الشر فغضب سعيد فأقسم ان لا يغش مجلسه أحد من اولئك المشاغبين، فجلوس في بيوتهم يشتمون الخليفة عثمان ﵁ وسعيد وقد اجتمع اليهم الناس[91]، فكتب سعيد الى الخليفة عثمان ﵁ يشكوا أمرهم «ان رهطاً من اهل الكوفة- سماهم له عشرة- يؤلبون ويجتمعون على عيبك والطعن في ديننا»[92]، وفي رواية اخرى تبين ان اشراف اهل الكوفة وصلحاؤهم هم من كتبوا الى عثمان بأمر هؤلاء المشاغبين[93]، فأرسل

اليه الخليفة عثمان ﷺ يأمره بتسييرهم الى الشام وكان منهم مالك الاشتر، وثابت بن قيس بن منقع، وكميل بن زياد النخمي، وصعصعة بن صوفان وغيره م[94]، وأرسل الى معاوية ﷺ أيضا مبين له أن اهل الكوفة قد اخرجوا قوماً شغبوا وأثاروا الفتنة.

ثم اوصوه بهم «فرعهم وقم عليهم، فأن آنست منهم رشداً فاقبل منهم، وأن أعيوك فارددهم عليهم »[95]، فأراد الخليفة عثمان ﷺ ان يتألفهم ويطفيء ما في داخلهم من الشر، ففعل معاوية ﷺ ما امره به الخليفة ﷺ فأنزلهم في كنيسة تسمى مريم وأجرى عليهم ، ما كان لهم بالعراق وكان يتغدى ويتعشى معهم، ويحادثهم ويستخبرهم عن شكاتهم عسى ان يقنعهم ، ثم اخذ ينصحهم ويعظهم بترك الفتنة والتزام جماعة المسلمين ، فلم يكن يزدهم ذلك إلا تعنتاً حتى اخذوا يطعنون بقريش، وكانوا يشتمون الخليفة عثمان ﷺ وواليه سعيد بن العاص حتى انهم طعنوا بولاية معاوية نفسه، حتى ضاق بهم معاوية ﷺ[96]، وخاف منهم ان يفسدوا اهل الشام عليه لئلا يشوشوا عقول الطغام [97]، بما يشتمل كلامهم من مطاعن وقدح بالدولة والخلافة، فكتب معاوية الى عثمان ﷺ باخراجهم وأنه لا سبيل لإصلاحهم وانهم «قوم ليست لهم عقول ولا اديان اثقلهم الاسلام، واضجرهم العدل لا يريدون الله بشيء ولا يتكلمون بحجة انما همهم الفتنة، واموال اهل الذمة، والله مبتليهم ومختبرهم، ثم فاضحهم ومخزيهم، وليسوا بالذين ينكون احداً إلا مع غيرهم، فأنه سعيداً ومن قبله عنهم، فأنهم ليسوا لأكثر من شغب أو نكير »[98]، فأمر الخليفة عثمان بن عفان ﷺ بأخراجهم من دمشق وأرسل بهم الى الجزيرة[99]، وكان عاملها عبد الرحمن بن خالد بن الوليد فعاملهم بقسوة وشدة لكبح جماحهم ، فهددهم وتوعدهم إن هُم بقوا على ما كانوا عليه من اثارة الفتنة والطعن بالولاة والخليفة، حتى خافوا ابداً يتراجعون عن امرهم حتى ان الاشتر قدم المدينة ليعتذر عما بدر منه ومن اصحابه، فعذره الخليفة، وسمح لهم بالنزول حيث شاءوا[100].

ومما تقدم من روايات نصل لتصور واضح وهو ان الذين ألبوا الناس ضد الدولة العربية الاسلامية خاصة في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ وخلافة عثمان بن عفان ﷺ هم من اراذل المجتمع ممن لهم ميول تأمرية ضد الاسلام ودولته ، وكانت هذه الخلافات والانشقاقات من اسباب الخروج على الخليفة عثمان ﷺ ومن ثم مقتله على يد هؤلاء المتأمرين في داره في المدينة سنة هـ/ م[101].

هوامش البحث

(1) الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (شوال محرم ربيع اول هـ/ صفر صفر رمضان م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، مصر – القاهرة، 4/ 154.

(2) الشريف، احمد ابراهيم، دور الحجاز في الحياة السياسية والعامة في القرنين الأول والثاني للهجرة، دار الفكر العربي، مصر – القاهرة، ط1، 1968م، 256– 257.

(3) ابن عمر، سيف القطبي الاسدي (ت شوال شوال صفر هـ /جمادى اول محرم شعبان م)، الفتنة ووقعة الجمل، تحقيق : احمد رائب عرموش، دار النفائس، لبنان– بيروت، طمحرم، محرم رمضان ربيع اول محرم هـ، 55/2.

(4) عبد الله بن سبأ الذي تنسب إليه السبئية اصله من اليمن، كان يهودياً م ن أمة سوداء فاظهر الإسلام وطاف بلاد المسلمين ليفتنهم عن طاعة الائمة ويلقي بينهم الشر، ابن عساكر : أبو القاسم علي بن الحسن (ت محرم رجب جمادى اول هـ /جمادى اول رجب محرم محرم م)، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذّبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، دار السير، لبنان– بيروت، ط2، 1399هـ/ 1979م، 431/7.

(5) الطبري، المصدر السابق، 341/4.

(6) ابن عبد البر ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النميري القرطبي (ت463هـ / 1070م)، الإستيعاب في معرفة الاصحاب، على هامش الاصابة، مكتبة المثنى، العراق– بغداد، 3/ 396؛ ابن حجر: شهاب الدين ابي الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت صفر جمادى اول شعبان هـ /شعبان ربيع ثان ربيع ثان محرم م)، الاصابة في تمييز الصحابة، العراق– بغداد، مكتبة المثنى، 3/ 433.

(7) الكندي، محمد بن يوسف (ت350هـ /961م) ولاة مصر، تحقيق حسين نصار، دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر، 1379هـ/1959م، 33؛ كتاب الولاة وكتاب القضاة، تصحيح رفن كست، طبعه بمطبعة الاباء اليسوعيين، لبنان– بيروت، 1908م، 10؛ ابن خياط، خليفة العصفري (ت شوال ربيع ثان صفر هـ/ رمضان جمادى اول شعبان م)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: اكرم ضياء العمري، ساعد المجمع العلمي العراقي على نشره، ط 1، 1386هـ/1967م، 157/1؛ الطبري المصدر نفسه 253/4–256.

(8) ابن عساكر، المصدر السابق، 432/7؛ المالقي، مح مد بن يحيى بن ابي بكر (ت محرم ربيع ثان رجب هـ /شوال ربيع ثان ربيع أول محرم م)، التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان، تحقيق : د.محمد يوسف زايد، دار الثقافة، لبنان– بيروت، طمحرم، ربيع ثان جمادى ثان رمضان محرم م، 79.

(9) ابن عساكر، المصدر نفسه، 432/7؛ المالقي، المصدر نفسه، 79.

(10) الملقي، المصدر نفسه، 79– 80.

(11) ابن عساكر، المصدر السابق، 432/7؛ المالقي، المصدر نفسه، 81.

(12) ابن عساكر المصدر نفسه، 433/7، المالقي، المصدر نفسه، 80 –81.

(13) الطبري، المصدر السابق ، 256/4، ابن عساكر، المصدر نفسه، 7/ 433؛ المالقي، االمصدر نفسه، 81.

(14) ابن عساكر، المصدر نفسه، 433/7؛ المالقي، المصدر نفسه، 81.

(15) الطبري، المصدر السابق ، 256/4؛ الكندي، ولاة مصر، 33؛ كتاب الولاة وكتاب القضاة، 10؛ ابن عساكر، المصدر نفسه، 433/7؛ المالقي، المصدر السابق، 80.

(16) انظر : الطبري، المصدر نفسه 256/4، الكندي، ولاة مصر، 34؛ المالقي، المصدر نفسه، 80.

(17) انظر : الطبري، المصدر نفسه 256/4، الكندي، ولاة مصر، 34؛ المالقي، المصدر نفسه، 80.

(18) الطبري، المصدر نفسه، 69/4؛ ابن الاثير ، أبو الحسن علي بن محمد الجزري (ت شوال ربيع أول جمادى ثان هـ/ شوال رجب رمضان م)، الكامل في التاريخ ، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان– بيروت، 540/2.

(19) الطبري، المصدر نفسه، 70/4.

(20) الطبري، المصدر نفسه، 72/4؛ الاصبهاني : ابو الفرج علي بن الحسين (ت جمادى ثان جمادى أول ربيع أول هـ / جمادى ثان رجب رمضان م)، الاغاني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 94/16؛ ابن الاثير، المصدر السابق، 540/2–542؛ ابن كثير ، أبي الفداء إسماعيل بن عمر (ت ربيع ثان رجب رجب هـ /ربيع أول رجب ربيع أول محرم م)، البداية والنهاية في التاريخ، حققه اصول أحمد أبو ملحم، د.علي نجيب عطوي، الاستاذ فؤاد السيد حمدي ناصر الدين، الاستاذ علي محمد السائر، دار الكتب العلمية، لبنان– بيروت، 83/7–84.

(21) ابن خياط، المصدر السابق ، 128/1؛ الطبري، المصدر نفسه، 70/4؛ ابن كثير، المصدر نفسه، 84/7؛ ابن حجر، المصدر السابق، 453/3.

(22) الطبري، المصدر نفسه، 70/4.

(23) الطبري، المصدر نفسه، 71/4؛ انظر ابن الاثير، المصدر السابق، 541/2.

(24) أيذج الذال معجمة مفتوحة وجيم كورة وبلد بين خوزستان وأصبهان وهي أجل مدن هذه الكورة، ياقوت الحموي، شهاب الدين أ بي عبد الله (626هـ/1228م)، معجم البلدان دار الفكر، لبنان- بيروت، 288/1.

(25) الرجلة، الرجل الذي لا دابة له ، الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، 103/6.

(26) الطبري، المصدر نفسه، 265/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 99/3.

(27) الطبري، المصدر نفسه، 265/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 99/3.

(28) غيلان بن خرشة بن عمرو ابن ضرار الضبي البصري، وفد على معاوية له ذكر قدم دمشق، كتب معاوية أن يبعثوا إليه برجل من أهل البصرة أن يبعثوا إليه برجل من أهل البصرة فبعث إليه أهل البصرة بغيلان بن خرشة بن عمرو بن ضرار، ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن إبن هبة الله بن عبد الله الشافعي ، تاريخ دمشق، دار الفكر، لبنان- بيروت، ط1، 1419هـ/ 1998م، 131/48، وكان سيّد بني ضبّة بالبصرة، أبن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر- القاهرة، ط3، 194/1، من أبناءه مروان السمعاني، ابو سعد عبد الكريم بن محمد (ت562هـ /1166م)، الانساب، تقديم وتعليق : عبد الله بن عمر البارودي، دار الجنان، لبنان- بيروت، ط 1، 1408هـ /1988م، 265/5، ومن أبناءه أيضاً مثجور وهومن خطباء بني ضبة وعلمائهم، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: المحامي فوزي عطوي دار صعب، لبنان- بيروت، ط1، 1968م، 180.

(29) الطبري، المصدر نفسه، 265/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 99/3-100.

(30) الطبري، المصدر نفسه، 264/4، عبد الله بن عامر بـن كريز ابن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي القرشي العشمي . ابن خال عثمان بن عفان ﷺ ام عثمان أروى بنت كريز وأمها ام عامر ابن كريز البيضاء ام حكيم بنت عبد المطلب وأم عبد الله بن عامر ابن ربيعة دجاجه بنت اسماء بن الصلت ولد على عهد رسول الله ﷺ، فأتى به رسول الله ﷺ وهو صغير فقال هذا شهنا وجعل يتفل عليه، ويعوذه فجعل عبد الله يتسوغ لهن رسول الله ﷺ فقال «انه لمسقي فكان لا يعالج ارضاً إلا ظهر له الماء، وقيل لما اتى بعبد الله بن عامر بن كريز الى النبي ﷺ قال لبني عبد شمس هذا اشبه بنا منه بكم، وكان عبد الله بن عامر . سخيا كريما حليما ميمون النقية كثير المناقب هو افتتح خراسان وقتل كسرى في ولايته وأحرم من نيسابور شكراً الله وهو الذي عمل السقايات بعرفه . وعندما ولي البصرة كان عمر هـ(اربع وعشرين سنة)، ولم يختلفوا انه افتتح اطراف فارس كلها وعامة خراسان واصبهان وحلوان وكرمان هو الذي شق نهر البصرة ولم يزل والياً لعثمان على البصرة الى ان قتل عثمان ﷺ. ثم عقد له معاوية على البصرة ثم عزله».

ابن الكلبي، أبـو المنذر هشام بن محمد بن السائب (ت204هـ/819 م) جمهرة النسب، تحقيق : ناجي حسن، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط1، 1407هـ./1986م، 54/1؛ ابن عبد البر، المصدر السابق، 359/2–360؛ المقدسي، موفق الدين، محمد عبد الله بن أحمد (ت شوال صفر جمادى ثان هـ /ربيع أول صفر صفر محرم)، التبيين في أنساب القرشيين، حققه وعلق عليه، محمد نايف الدليمي، منشورات المجمع العلمي ، العراق، ط1، 1402هـ /1982م، 198؛ الذهبي : محمد بن احمد بن عث مان (ت شعبان ربيع ثان رجب هـ/ربيع ثان رجب ربيع أول محرم)، سير أعلام النبلاء، اشرف على تحقيق : الكتاب وخرج أحاديثه، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 18/3–20.

(31) الطبري، المصدر نفسه، 264/4؛ ابن الاثير، المصدر السابق، 99/3؛ وكذلك يذكر ابن عبد البر، ان ولاية عبد الله بن عامر كانت سنة (59هـ)، المصدر السابق، 360/2.

(32) ابن كثير، المصدر السابق، 159/7.

(33) ابن حجر العسقلاني، المصدر السابق، 360/2.

(34) ابن حجر، المصدر نفسه، 360/2.

[35] الطبري، المصدر السابق، 326/4؛ المالقي، المصدر السابق، 70.

[36] الطبري، المصدر نفسه، 327/4؛ المالقي، المصدر نفسه، 71.

[37] الطبري، المصدر نفسه، 326/4-327؛ المالقي، المصدر نفسه، 70-71.

[38] الطبري، المصدر نفسه، 251/4؛ ابن الاثير، المصدر السابق ، 82/3؛ الذهبي، المصدر السابق، 113/1.

[39] الطبري، االمصدر نفسه، 120/4-121؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، 5/3؛ ابن كثير، المصدر السابق، 108/7.

[40] الطبري، المصدر نفسه، 121/4؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، 5/3؛ ابن كثير، المصدر نفسه، 108/7.

[41] الطبري، المصدر نفسه، 121/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 6/3؛ ابن كثير، المصدر نفسه، 108/7.

[42] الطبري، المصدر نفسه، 121/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 6/3؛ ابن كثير، المصدر نفسه، 108/7.

[43] أسامة بن قتادة أبو سعدة العبسي له إدراك وهو الذي شهد على بن سعد بن أبي وقاص لما عزله عمر عن إمرة الكوفة والقصة مشهورة وقع ذكره في الصحيح وسماه البخاري في باب وجوب القراءة للإمام والمأموم ودعا عليه سعد بدعاء مشهور استجيب له فيه وإذا كان في زمن عمر في مقام أن يستشهد اقتضى أن يكون له إدراك. ابن حجر، المصدر السابق، 195/1.

[44] الطبري، المصدر نفسه، 121/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 6/3؛ ابن كثير، المصدر نفسه، 108/7.

[45] الطبري، المصدر نفسه، 122/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 7/3.

(42) الطبري، المصدر نفسه، 122/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 7/3؛ ابن حجر، المصدر السابق، 337/2؛ ابن كثير، المصدر السابق، 108/7؛ عبد الله بن عبد الله بن عتبان الاموي الانصاري، وكان من اصحاب النبي ﷺ، وهو الذي كتب الصلح بينهم وبين اهل حي وكان شجاعاً بطلاً من اشراف الصحابة ووجوه الانصار حليفاً لبني الحيلى من الانصار. وعقد له عمر على اصبهان فدخلها وصالح اهلها، ابن حجر، المصدر نفسه، 337/2.

(46) الطبري، المصدر نفسه، 121/4-124.

(47) الطبري، المصدر نفسه، 192/4-228-229؛ ابن عبد البر، المصدر السابق، 23/2، الذهبي، المصدر السابق، 118/1؛ ابن حجر، المصدر السابق، 34/2؛ السيوطي، جلال الدين (ت محرم محرم رمضان هـ/جمادى اول شوال جمادى اول محرم)، تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، دار العلوم الحديثة، بيروت، 1987، 135/3.

(48) الطبري، المصدر نفسه، 244/4.

(49) خطاب، محمود شيت، قادة فتح االعراق والجزيرة، دار القلم، القاهرة، 250.

(50) الطبري، المصدر السابق، 144/4؛ ابن الاثير، المصدر السابق، 20/3؛ ابن حجر، المصدر السابق، 337/2؛ ابن كثير، المصدر السابق، 115/7.

(52) الماهين: الماهين ماه زند وماه فلق، ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: د.سهيل زكار، دار الفكر، لبنان- بيروت، 5/ 2170.

(53) ماسبذان: اسم هذه الكورة مضاف إلى اسم القمر وهو ماه وكان في ممالك الفرس عدة مدن مضافة الأسماء إلى اسم القمر وهو ماه نحو ماه دينار وماه نهاوند وماه بهراذان وماه شهرياران وماه بسطام، ياقوت الحموي، المصدر السابق، 49/5.

[54] رامهرمز ومعنى رام بالفارسية المراد والمقصود وهرمز أحد الأكاسرة فكأن هذه اللفظة مركبة معناها مقصود هرمز أو مراد هرمز وقال حمزة رامهرمز اسم مختصر من رامهرمز أردشير وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان والعامة يسمونها رامز كسلا منهم عن تتمة اللفظة بكمالها واختصارا ورامهرمز من بين مدن خوزستان تجمع النخل والجوز والأترنج وليس ذلك يجتمع بغيرها من مدن خوزستان، ياقوت الحموي، المصدر نفسه، 17/3.

[55] الطبري، المصدر السابق، 160/4–161؛ ابن الاثير، المصدر السابق، 30/3–31؛ انظر الذهبي، المصدر السابق، 422/1؛ ابن كثير، المصدر السابق، 115/7.

[56] الطبري، المصدر نفسه، 163/4–164؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 32/3؛ الذهبي، المصدر نفسه، 423/1.

[57] الطبري، المصدر نفسه، 164/4–165؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 32/3.

[58] الطبري، المصدر نفسه، 165/4؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، 32/3.

[59] لطبري، المصدر نفسه، 165/4؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، 32/3.

[60] الطبري، المصدر نفسه، 165/4؛ ابن اعثم الكوفي: أبي محمد احمد (ت ربيع ثان محرم ربيع أول هـ/ جمادى ثان صفر رمضان محرم م)، الفتوح، حيدر آباد الدكن، الهند، ط 1، 81/2؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 32/3.

[61] الطبري، المصدر نفسه، 165/4؛ انظر ابن عبد البر، المصدر السابق، 22/2؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، 32/3.

[62] البلاذري: احمد بن يحيى بن جابر، (ت رمضان رجب صفر هـ/ صفر رمضان شعبان م)، انساب الاشراف، تحقيق د.محمد حميد الله، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، بالاشتراك مع دار المعارف، مصر، 1959م، 29/5؛ الطبري، المصدر نفسه، 244/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 79/3–80.

[63] الطبري، المصدر نفسه، 251/4–252؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 82/3.

[64] الطبري، المصدر نفسه، 251/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 82/3.

[65] الطبري، المصدر نفسه، 252/4–271.

[66] خطاب، محمود شيت، المصدر السابق، 254.

(67) رضا ، محمد، ذو النورين– عثمان بن عفان، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1400هـ/1980م، 39.

(68) الطبري،المصدر السابق، 4/252– 271؛ المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ...هـ/...م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط4، 1384هـ/1964م، 2/344؛ المقدسي، المصدر السابق، 182.

(69) الطبري، المصدر نفسه، 4/274–278.

(70) ابو شريح الخزاعي حامل راية رسول الله ﷺ على جيش خزاعة يوم فتح مكة فجاء هو وابنه من المدينة الى الكوفة يسيرا مع احد جيوش الوليد بن عقبة المتوجه الى المشرق للفتوح؛ الطبري، المصدر نفسه، 4/272؛ ابن الاثير، المصدر السابق، 3/105؛ الوليد بن عقبة بن ابي معيط ابان بن ابي عمرو ذكروان بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف الاموي أخو عثمان بن عفان لأمه أروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد الشمس وأمها البيضاء بنت عبد المطلب يكنى ابا وهب؛ ابن عبد البر، المصدر السابق، 3/631؛ المقدسي، المصدر السابق، 182–183؛ ابن حجر، المصدر السابق، 3/637، وكان شجاعاً شاعراً جواداً روى عن النبي عليه الصلاة والسلام وعن عثمان رضي الله عنه وغيره وروى عن حارثة بن مضرب والشجي، وابو موسى الهمداني وغيرهما . مات في خلافة معاوية؛ ابن حجر، المصدر السابق، 3/637.

(71) الطبري، المصدر نفسه، 272/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 105/3؛ ان سند هذه الرواية مجهولين فهي موقوفة على مجاهد، او قتادة، او ابن ابي ليلى، او يزيد بن روم ان ولم يذكر احد منهم اسماء رواة هذا الاخبار في مدة مائة سنة او اكثر مرت بين ايامهم وزمن الحادث، وهذه المائة من السنين حافلة بالرواة من مشارب مختلفة وما دام رواة تلك الاخبار في سبب نزول الاية مجهولين من علماء الجرح والتعديل يعد الرجال الموقوفة هذه الاختيار عليهم، وعلماء الجرح والتعديل لا يعرفون من امرهم حتى ولا اسمائهم، فنحن من غير شرعاً وتاريخياً الحكم بصحة هذه الاخبار المنقطعة التي لا تنسب لها وترتيب الاحكام عليها وهناك خياران موصولاً عن امة سلمه زعم موسى بن عضيدة انه سمعه من ثابت مولى ابن سلمه وموسى بن عب يدة ضعفه النسائي وابن المديني وابن عدي وجماعة، وثابت المزعوم انه مولى ام سلمةى ليس له ذكر في كل كتب العلم فلم يذكر في التهذيب ولا غيرها وكذلك ان ام سلمه لم تقل هذا الخبر– ان صح عنها– في الوليد بل قالت– أي قيل على لسانها– (بعث الرسول ﷺ رجلاً في صدقات بني المصطلق) والخيار الثاني رواه الطبري في التفسير عن ابن سعد عن ابيه عن عمه .. عن ابن عباس وابن سعد هذا هو محمد ابن سعد العرفي، وقد وصف الشيخ احمد شاكر سنده بانه (سند مسلسل بالضعفاء من اسرة واحدة) وكذلك قد ثبت ان الوليد كان صغيراً يوم فتح مكة، اما ما رواه الامام احمد في مسنده وتسلسل الخبر في رواية عبد الله الهمداني وهو (عبد الله بن مالك بن الحارث) عن الوليد بن عقبة فتسلسلت رواية الخبر في الرواة الراقيين و اخذه الامام احمد عن شيخ له منهم – وعبد الله الهمداني ثقة ولكن التبس اسمه في غير هذه الرواية بهمداني اخر يكنى ابا موسى واسمه مالك بن الحارث أي على اسم والد عبد الله الهمداني، وهو مجهول عند اهل الجرح والتعديل اما عبد الله الهمداني الذي ينتهي اليه الخبر في رواية الامام احمد فمعروف وموثوق به وعلى روايته وامثالها اعتمد ابن العربي في الحكم على سن الوليد بن عقبة بانه كان صبياً عند فتح مكة وان الذي نزلت فيه الاية هو شخص اخر، ابن العربي : أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد (ت ربيع أول ربيع ثان جمادى أول هـ/ شعبان ربيع ثان محرم محرم م)، العواصم من القواصم، تحقيق محيي الدين الخطيب، دار الثقافة، 90–92.

ويقول ابن العربي في سن الوليد (ان الوليد سبق يوم الفتح في جملة الصبيان الى رسول الله ﷺ فمسح رؤوسهم وبارك عليهم الا هو فقال : انه كان على رأسي خلوق) فامتنع الرسول من مسه فمن يكن في مثل هذا السن يرسل مصدقاً وبهذا الاختلاف يسقط العلماء الاحاديث القوية وكيف يفسر رجل بهذا الكلام ؟ فكيف برجل من اصحاب محمد ﷺ، ابن العربي، المصدر نفسه، 92–93.

(72) الطبري، المصدر نفسه، 273/4–274؛ اما ما قيل انه صلى سكران، صلاة الصبح، اربع ركعات، ثم التفت الى من كان خلفه فقال ازيدكم، اما في مسألة شربه الخمر فيذكرها اكثر المصادر فيقول فيها الطبري ان بعض اهل الكوفة تعصبوا عليه فشهدوا عليه بغير الحق؛ البلاذري ، المصدر السابق ، 32/5–34؛ الطبري، المصدر نفسه، 273/4–274؛ المسعودي، المصدر السابق ، 344/2؛ غير ان عبد البر استنكر ذلك، المصدر السابق ، 634/3؛ ويذكر ذلك ايضاً اليعقوبي في تاريخه ، اليعقوبي: أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب (ربيع ثاني شعبان صفر هـ/ جمادى اول شوال رمضان م)، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، لبنان– بيروت، 1379هـ/1960م، 165/2؛ اما ابن حجر، فقد نقل رواية الطبري ورواية ابن عبد البر ولم يصف، المصدر السابق، 638/3؛ ابن الاثير، المصدر السابق، 106/3؛ المالقي، المصدر السابق، 44، غير ان هذه الرواية ساقطة سنداً ويقول في ذلك محب الدين الخطيب «فقد نقل خبره‌ا عن االحضين بن المنذر (احد اتباع علي) انه كان مع علي عند عثمان ساعة اقيم الحد على الوليد، وتناقل الناس عنه هذا الخبر فسجله مسلم في صحيحه؛ انظر النووي، ابو الحسين مسلم، ابن الحجاج بن مسلم القشيري (ت جمادى ثاني رجب جمادى ثاني هـ/رجب رجب صفر محرم م)، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها، بلا ت، 216/11، يلفظ شهدت عثمان بن عفان، وأتى بالوليد قد صلى الصبح (ركعتين) ثم قال: أزيدكم؟ فشهد عليه رجلان احدهما حمران انه شرب الخمر وشهد آخر انه رآه يتقيأ) فالشاهدان لم يشهدا بأن الوليد صلى الصبح ركعتين، وكلمة (أزيدكم) فهي من كلام (حضين) ولم يكن من الشهود، ولا كان في الكوفة في وقت الحادث المزعوم) (يقوم ايضاً) ومن العجيب ان نفس الخبر الذي في صحيح مسلم وارد في ثلاثة مواضع من مسند أحمد مروياً عن حضين، والذي سمعه من حضين من صحيح مسلم هو الذي سمعه منه من مسند احمد من مواضعه الثلاثة...». انظر: هامش العواصم من العواصم، ص96–97.

(73) الذين سرقوا خاتمه هم ابو زينب بن عوف، وأبو مورع بن فلان الاسدي للشهادة عليه؛ انظر الطبري، المصدر السابق، 276/4؛ المسعودي، المصدر السابق، 345/2؛ ابن الاثير، المصدر السابق، 106/3.

(74) الطبري، المصدر نفسه، 276/4؛ ويذكر البلاذري رواية عن ابي مخنف تمثل مطاعن للوليد بن عقبة، المصدر السابق 31/5.

(75) الطبري، نفسه، 276/4.

(76) الطبري، المصدر نفسه، 276/4.

(77) ابن العربي، المصدر السابق، 97.

(78) اليعقوبي، المصدر السابق، 165؛ الطبري، المصدر نفسه، 278/4؛ ابن عبد البر، المصدر السابق، 634/3؛ ابن حجر، المصدر السابق، 634/3.

(79) الطبري، المصدر نفسه، 277/4؛ المالقي، المصدر السابق، 45.

(80) الطبري، المصدر نفسه، 278/4؛ المالقي، المصدر نفسه، 45.

(81) سعيد بن العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف، كان احد اشراف قريش ممن جمع السخاء والفصاحة، وهو احد الذين كتبوا المصحف لعثمان، وعندما استعمله عثمان على الكوفة، غزا طبرستان ففتحها وفتح جرجان سنة (29هـ) وقيل (30هـ)، وانتفضت اذربيجان ففتحها، ولما قتل عثمان لزم سعيد بن العاص بيته واعتزل ايام الجمل وصفين، وفي خلافة معاوية ولاّه االمدينة ثم عزله وتوفي سنة (59هـ)؛ انظر ابن عبد البر، المصدر السابق، 9/2-10؛ الذهبي، المصدر السابق، 445/3-446؛ انظر ابن حجر، المصدر السابق، 126/2؛ وانظر الاصبهاني، المصدر السابق، 145/5.

(82) الطبري، المصدر نفسه، 279/4.

(83) حسين، طه، الفتنة الكبرى- عثمان بن عفان، ط6، دائرة المعارف، مصر، 1966م، 76.

(84) الطبري، المصدر السابق، 279/4؛ ابن الاثير، المصدر السابق، 108/3.

(85) الطبري، المصدر نفسه، 279/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 108/3.

(86) الطبري، المصدر نفسه، 281/4، ابن الاثير، المصدر نفسه، 108/3-109.

(87) الطبري، المصدر نفسه، 279/4.

(88) الطبري، المصدر نفسه، 279/4-280؛ ابن الاثير، المصدر السابق، 109/3.

(89) ابن عمر، المصدر السابق، 25،26/2؛ الطبري، المصدر نفسه، 318/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 138/3، المالقي، المصدر السابق، 56.

(90) الطبري ، المصدر نفسه ، 323/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه ، 138/3–139؛ ابن الكلبي، جمهرة النسب، 45.

(91) الطبري، المصدر نفسه، 323/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 139/3.

(92) الطبري، المصدر نفسه، 323/4.

(93) الطبري، المصدر نفسه، 318/4؛ ابن الاثير، المصدر السابق ؛ المالقي، المصدر السابق، 57.

(94) انظر الطبري، المصدر نفسه، 318/4–319.

(95) انظر الطبري، المصدر نفسه، 319/4–321، 323–325؛ ابن الاثير، المصدر السابق ، 139/3–142، 142–143؛ المالقي، المصدر السابق ، 57–59؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 172/7.

(96) ابن كثير، المصدر نفسه، 172/7.

(97) الطغام: أوغاد الناس، الفراهيدي، المصدر السابق، 389/4.

(98) ابن عمر، الفتنة ووقعة الجمل، 27/2؛ الطبري، المصدر السابق، 321/4؛ ابن الاثير، المصدر السابق، 141/3–142؛ المالقي، التمهيد والبيان، 60.

(99) توجد روايتان في مسألة نزولهم الجزيرة، رواية تذكر انهم نزلوا الجزيرة باختيارهم؛ سيف بن عمر، المصدر السابق، 27/2؛ الطبري، المصدر نفسه، 321/4–322؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 144/3، اما الرواية الثانية فتبين ان معاوية كتب بهم الى عثمان ردهم الى الكوفة فلا امل فيهم. فرجعوا الى الكوفة فلم يكفوا ألسنتهم بل اكثروا من الطعن في الوالي والخليفة فكتب بهم سعيد الى الخليفة يشكوهم . فأمر الخليفة بإنزال على عبد الرحمن بن خالد بن الوليد عامل عثمان على الجزيرة؛ البلاذري، انساب الاشراف، 43/5؛ الطبري، المصدر نفسه، 325/4–326؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 144/3، ونرجح الرواية الثانية فما كان لهم ان ينزلوا الجزيرة وعليها عبد الرحمن بن خالد بن الوليد، وأكيد انهم قد عرفوا من شدة وقوة ما يكبح جماحهم وأنه سوف يضرب على أيديهم بشدة فكانت مصلحتهم ان ينزلوا في مصر أو أي ولاية يكون عاملها اقل شدة وقوة من عبد الرحمن.

(100) ابن عمر، المصدر نفسه، 27/2–28؛ الطبري، المصدر نفسه، 233/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 142/3؛ المالقي، المصدر السابق، 60–61.

(101) الطبري المصدر نفسه، 391/4؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، 178/3.

قائمة المصادر

✓ ابن الاثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري (ت شوال ربيع أول جمادى ثان هـ/ شوال رجب رمضان م).

محرم الكامل في التاريخ، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت– لبنان.

✓ ابن اعثم الكوفي، أبي محمد احمد (ت ربيع ثان محرم ربيع أول هـ/ جمادى ثان صفر رمضان م).

صفر الفتوح، حيدرآباد الدكن، الهند، ط محرم.

✓ الاصبهاني، ابو الفرج علي بن الحسين (ت جمادى ثان جمادى أول ربيع أول هـ/ جمادى ثان رجب رمضان م).

ربيع أول الاغاني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

✓ البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر (ت رمضان رجب صفر هـ/ صفر رمضان شعبان م).

ربيع ثان انساب الاشراف، تحقيق: د.محمد حميد الله، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، بالاشتراك مع دار المعارف، مصر، رمضان جمادى أول رمضان محرم م.

✓ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255هـ/868م).

جمادى أول البيان والتبيين، تحقيق: المحامي فوزي عطوي دار صعب، لبنان– بيروت، ط1، 1968.

✓ ابن حجر، شهاب الدين ابي الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت صفر جمادى أول شعبان هـ/ شعبان ربيع ثان ربيع ثان محرم م).

جمادى ثان الاصابة في تمييز الصحابة، مكتبة المثنى، بغداد.

✓ ابن خياط، خليفة العصفري (ت جمادى أول ربيع ثان صفر هـ/ رمضان جمادى أول شعبان م).

رجب تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: اكرم ضياء العمري، ساعد المجمع العلمي العراقي على نشره، ط محرم، جمادى ثان شعبان ربيع أول محرم هـ/ رجب جمادى ثان رمضان محرم م.

✓ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن.

شعبان الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر– القاهرة، ط3.

✓ الذهبي، محمد بن احمد بن عثمان (ت شعبان ربيع ثان رجب هـ/ ربيع ثان رجب ربيع أول محرم م).

رمضان سير أعلام النبلاء، اشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.

✓ السمعاني، ابو سعد عبد الكريم بن محمد (ت562هـ/1166م).

- ✓ الطبري، ابو جعفر محمد بن حرير (شوال محرم ربيع أول **هـ**/صفر صفر رمضان **م**).

التأمين على الربح المتوقع في عقود النقل البحري

م.م. خمائل عبد الله الحمداني
كلية القانون/ قسم القانون الخاص
الجامعة المستنصرية

المقدمة

يحضى التأمين بأهمية كبيرة في الواقع التجاري المعاصر ، حيث يعد وسيلة مهمة للتنمية الاقتصادية فضلا عن كونه اهم الوسائل التي اعتمدت في تجنب المخاطر والاضرار التي تصيب الإنسان، والتأمين يدخل في كثير من مجالات الحياة فهناك التأمين على الحياة بانواعه والتأمين على الاشياء بانواعه والتأمين البحري، ويعد الأخير ركيزة مهمة من الركائز التي تقوم عليها التجارة الدولية اذ يعد النقل البحري الوسيلة الرئيسية للتبادل التجاري العالمي على الرغم من تطور النقل البري والجوي.

وان ما يهمنا من هذا البحث هو دراسة جانب معين من جوانب التأمين البحري ، اذ المعروف أن الغرض من عقد التأمين هو دفع الخسارة التي تلحق بالمؤمن له نتيجة تحقق الخطر المؤمن منه، فالمؤمن له مثلا يؤمن على بيته من الحريق لدفع الخسارة المادية التي يتعرض لها في حال تحقق الخطر وهو حدوث الحريق، ومالك البضاعة المنقولة بحرا يؤمن عليها من خطر الغرق او التلف او الهلاك وغيرها من الظروف الاخرى التي يمكن ان تتعرض لها البضاعة اثناء النقل لتعويضه الخسارة المادية التي تحصل له نتيجة تحقق الخطر.

وهناك أنواع متعددة من عقود النقل البحري فمثلا يوجد بيع سيف وبيع فاس وبيع فوب وأنواع اخرى من البيوع والتي ورد تعدادها في قانون التجارة العراقي رقم 30 لعام 1984 ولقد ركزنا على نوع واحد من هذه البيوع التجارية وهو بيع سيف (C.I.F) والذي ورد تعريفه في قانون التجارة العراقي والقوانين الاخرى مثل القانون المصري والفرنسي، وجاء التأمين على الربح المتوقع في عقود سيف (C.I.F)، ولكن السؤال المهم هنا هل يستطيع المؤمن له ان يطالب شركة التأمين بالربح الذي كان من الممكن ان يحصل عليه لو لم يتحقق الخطر المؤمن منه؟

فهل يستطيع صاحب البضاعة المنقولة بحرا ان يطالب شركة التأمين بتعويضه قيمة الربح الذي كان من متوقع ان يحصل عليه لو لم تتعرض البضاعة للخطر؟

الإجابة نتعرف عليها في طيات البحث، لقد خصصنا هذا البحث في مجال التأمين على البضاعة المنقولة بحرا في بيع سيف والذي يقوم به البائع البضاعة استنادا إلى التزام قانوني مفروض على البائع عليه تم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث نتناول في المبحث

الاول التطور القانوني للتأمين على الربح المتوقع ، في حين كرس المبحث الثاني لتوضيح شروط التأمين على الربح المتوقع، أما المبحث الثالث فيتناول طريقة احتساب الربح المتوقع وأخيراً الخاتمة التي توضح اهم النتائج التي تم التوصل اليها.

المبحث الأول
التطور القانوني للتامين على الربح المتوقع للبضاعة

قبل الدخول في التطور القانوني للتأمين على الربح المتوقع يجب أولاً معرفة المقصود بالربح المتوقع فلم يرد في النصوص التشريعية ولا حتى الاراء الفقهية اشارة إلى الربح المتوقع وخاصة التشريعات القانونية ولعل مرد ذلك هو ان التعريف غالبا ما يكون من اختصاص الفقه وليس من اختصاص المشرع، ومن خلال البحث لم نجد ما يشير إلى الربح المتوقع ولكن هذا لا يعني عدم المحاولة للوصول إلى تعريف او تحديد معنى للربح المتوقع ولقد تمكنا من الوصول إلى تعريف الربح المتوقع (وهو القيمة المادية التي كان من المتوقع الحصول عليها لو لم يتحقق الخطر المؤمن منه على ان يكون هذا التوقع مؤكدا او مبنيا على أسباب معقولة) وان التامين على الربح المتوقع للبضاعة عامة والتأمين البحري على الربح المتوقع للبضاعة بصورة خاصة , مر بمراحل تاريخية متعاقبة كانت بين اخ ذ ورد في اجازة التأمين على الربح المتوقع . ففي المراحل الاولى لعقد التأمين لم يكن الت أمين على الربح المتوقع مشروعا , ثم نتيجة الـتطورات القانونية المتلاحقة اجيز الت أمين على الربح المتوقع، عليه وستتاول في هذه المبحث تلك التطورات.

ولقد قسمنا هذا المبحث إلى مطلبين الاول مرحلة عدم إجازة التأمين على الربح المتوقع والمطلب الثاني مرحلة اجازة التأمين على الربح المتوقع.

المطلب الأول- مرحلة عدم إجازة التأمين على الربح المتوقع

ظهر التامين بصورته القانونية والفنية الحديثة عام 1666 بعد حريق لندن الذي اتى على زهاء نصف المدينة فظهرت وثيقة التأمين على الحريق ثم ظهرت بفحص عقود التأمين في نطاق التعامل البحري الذي كان رائجا . في هذه المرحلة لم يكن الت أمين على الربح المتوقع جائزا لمناقشة المبادئ القانونية التي يقوم عليها عقد التأمين.

ومن أهم هذه المبادئ هو مبدأ التعويض الذي يقضي ان المؤمن له يجب ان يحصل على تعويض الخسارة المالية التي حصلت له عند تحقيق الخطر , أي إعادته إلى الحال التي كان عليها قبل تحقيق ا لخطر [1]. فغاية التأمين تغطية الاضرار التي تلحق بالمؤمن له ولذلك يجب ان لا يتعدى مبلغ التأمين الذي يدفع للمؤمن له مقدار الضرر الذي اصابه وإلا اثرى المؤمن له على حساب المؤمن[2].

وهكذا قيل بان التأمين على الربح المتوقع يخالف مبدأ التعويض حيث ان الربح المتوقع لايعد خسارة حقيقة تلحق عنصراً من عناصر الذمة المالية للمؤمن له[3].

ثم أن التأمين على الربح المتوقع يحول مجرد الأمل- كما يقولون- إلى يقين حيث ان الربح المتوقع هو مجرد أمل والتأمين عليه سيكون مجرد تحويل امل إلى يقين وحقيقة [4]. بمعنى اخر سيتحول من مجرد امرغ ير محقق ومحتمل إلى مؤكد وهذا يخالف الصفة التعويضية للتأمين من الأضرار[5]. وعلى العموم فأن التأمين على الربح المتوقع كان ينظر اليه كأنه يحقق كسباً واثراءاً للمؤمن له من دون ان يصاب بضرر, فحسب وجهة النظر هذ ه فالبائع في البيع (CIF) (سيف) مثلا عندما يؤمن على البضاعة في ميناء الشحن فيجب ان يؤمن عليها بقيمتها هناك ولا يجوز ان يحصل على أكثر عن هذه القيمة. فالنظر يكون إلى الربح او نفع حصل عليه البائع (المؤمن له) دون ضرر اصابه باعتبار ان ما زاد على قيمة البضاعة حصل عليه البائع [6] اي في حالة عدم اجازة الربح المتوقع ا و كسب الربح الزائد على قيمة البضاعة لما تضرر المؤمن له وهذا كله كسب للمؤمن له على حساب المؤم ن. وهذا يخالف مبدأ التعويض للتأ مين, ثم ان هذا الربح كان امر محتملا وان التامين عليه حوله إلى امر مؤكد.

لقد كان هذا المنع جاري التعامل به في كل انواع التامين البحري على البضاعة. ولكن شرك ة التأمين كانت – لا تنص في وثيقة التأمين على إجازة الربح المتوقع – لكن تستطيع الشركة ان تقبل التامين على البضائع المنقول ة بحرا لا من الخطر الذي يصيب المؤمن له بسبب غرق البضاعة فقط بل كانت تؤمن على الخطر الذي يصيبها جراء فوات كسب الذي كان يرجو الحصول عليه , حيث يجوز التأمين على البضاع ة بقيمتها في ميناء الوصول لا قيمتها في ميناء الشحن[7]. هو عين التأمين على الربح المتوقع- كما نرى- هذا

يعني ان الشركات كانت تنص في الوثائق على عدم جواز التامين على الربح المتوقع ولكن تؤمن عليه بطريقة اخرى كما ذكرناها.

كما ان قانون التأمين البحري المصري الملغي لعام 1883 في المادة (190) منه لا يجيز التأمين على الربح المتوقع وكان يؤمن على البضاعة بقيمتها في ميناء القيام فقط ولا يجيز التأمين على البضاعة بقيمتها في ميناء الوصول لان قيمتها في ميناء الوصول تشمل الربح المتوقع تحقيقه من بيع البضاعة عند الوصول[8].

ولقد حدد القانون الفرنسي الصادر عام 1885 على حكم منع التأمين على الربح المتوقع وابقى عليه قانون التامين البحري الصادر سنة 1967[9].

أما في نطاق التأمين البحري التأمين على الربح المتوقع غير جائز اً في هذه المرحلة كما ذكرنا , لكن نتيجة للتطورات المتلاحقة وتاثير التأمين البحري في بقية انواع التأمين اجيز التامين على الربح المتوقع من التأمين البحري ايضا , بعد ان تبين ان اسباب عدم اجازته كانت غير صحيحة.

المطلب الثاني- مرحلة إجازة التأمين على الربح المتوقع

نتيجة التطورات ا لقانونية المتلاحقة التي واكبت عقد التأمين البحري , وبعد مدة طويلة كان التامين على الربح المتوقع جائز, ظهر ان الأسباب التي دعت إلى تحريمه وعدم شرعيته ليست صحيحة كما رايناً ان دعاة تحريم التأمين على الربح المتوقع ادّعوا بأن هذا التامين يخالف مبدا التعويض وفي الحقيقة ان هذا القول يجانب الصواب حيث أن عناصر الضرر هو الربح المتوقع , فمن المعروف ان التعويض يشمل ما يلحق الشخص من ضرر وما فاته من كسب حيث نصت المادة (196) الفقرة 2 من القانون المدني العراقي رقم 40 لعام 1951 ويكون التعويض عن كل التزام ينشا عن العقد سواء كان التزاما بنقل ملكية او منفعة او اي حق عيني اخر او التزاما بعمل او بامتناع عن العمل ويشمل ما لحق الدائن من خسارة وما فاته من كسب...).

ثم ان التامين على الربح المتوقع امر حاصل في التأمين من المسؤولية لأن المؤمن يتحمل دين المسؤولية التي تترتب في ذمة المؤمن له والدين هنا يشمل م ا لحقه من خسارة وما فاته من كسب , فإذا كان التأمين على الربح المتوقع حائز اً في التامين من

المسؤولية فليس هناك ما يمنع اجازته في التأمين البحري على البضائع وبقية انواع التامين على الاشياء واجارته لا تتعارض مع مبدأ التعويض[10].

فالصفة التعويضيه للتأمين تهدف إلى منع المؤمن له من الاثراء على حساب المؤمن والحال في التأمين على الربح المتوقع سواء في التأمين البحري ام غيره لا يؤدي إلى هذه النتيجة فالمؤمن له لا يحصل على ربح اكبر من الخسارة او الضرر الذي لحقه[11].

لأن المؤمن له اذا ما قام بالتأمين على البضائع فهذا لا يعني ان له اثراء على حساب المؤمن عند تحقيق الضررالذي يمكن ان تحدثه الكارثة المؤمن منها أو ضدها للمؤمن له في حدود المبلغ المؤمن به[12].

عليه فالتأمين على الربح المتوقع كان غير جائزاً بسبب الاخذ بالمعنى الضيق لمبدأ التعويض أي ان المؤمن له لا يستحق التعويض إلا في حالة تحقق الاخطار العادية التي ممكن ان تتعرض لها البضاعة إثناء النقل , لكنه أصبح جائزاً لأنه يمثل مصلحة مشروعة كان المؤمن له سيحققها لو لم تقع الكارثة [13]. والاخذ في هذه الحالة هو التفسير الواسع للمبدأ التعويض.

وتطبيقا لهذا الأمر ونتيجة لهذا التطور القانوني فقد اجيز التامين على الربح المتوقع في التشريعات القانونية وخاصة البحرية منها فقد نص قانون التجارة البحري العثماني لعام 1863[14] في المادة (9) منه على «يجوز ضمان الفائدة المنتظر حصولها من شيء ما كالمحاصيل والاثار التي لم تكن بعد قد بلغت النضج وما يستثنى من ذلك ما هو يخالف القانون».

ولكن أحكام هذا القانون لا يمكن تطبيقها في التأمين البحري على البضاعة على الرغم انه يمكن اعتبار البضائع تدخل ضمن نطاق احكام القانون الذي يشمل الامو ال المنقولة وغير المنقولة والديون وذلك لأن القانون نفسه استثنى التأمين البحري من تطبيقه في الماد ة الاخيرة التي اسماها مادة مخصوصة , حيث نصت على «ان الاحكام المنصوص عليها الواردة في الضمان (التأمين) البحري المذكوره في قانون التجارة البحرية تبقى مرعية الاجراء».

وجاء قانون التجارة العراقي الملغي رقم 60 لعام 1943 واجاز التأمين على الربح المتوقع في التأمين البحري على البضائع حيث اجاز التامين على البضاعة بقيمتها في

المحل المرسل اليه بحسب تعبير المشرع العراقي , ويقصد به ميناء الوصول , حيث نصت المادة (190) منه «على البائع في البيع CIF (سيف) ان يؤمن على البضاعة المشحونة لقاء الاخطار البحرية حسب شروط المعتاد درجها في مقالات التأمين ويجب ان يكون بدل التأمين بمقدار ما يعادل سعر البضاعة النقدي في المحل المرسلة اليه...».

كما ان مشرع قانون التأمين العراقي لعام 1983 اجاز التامين على الربح المتوقع على البضائع في انواع التامين المختلفةفي المادة (107) منه.

وأجاز المشرع المصري التأمين البحري على الربح المتوقع في القانون البحري النافذ رقم 8 لعام 1990 حيث نصت المادة (390) على انه «لايجوز ان يزيد مبلغ التامين على البضائع على الأعلى من المبالغ الاتية:

أ. ثمن البضاعة في زمان ومكان الشحن او سعره ا الجاري في هذا الزمان والمكان اذا كانت غير مشتراة, وتضاف مصروفات نقل البضاعة إلى ميناء الوصول والربح المتوقع.

ب. قيمة البضاعة في زمان ومكان الوصول او في التاريخ الذي كان يجب ان تصل فيه في حال هلاكها.

ج. ثمن البضاعة إذا باعها المؤمن له مضافا اليه المبالغ الاخرى التي قد يتفق عليها في عقد البيع.

كذلك أجيز التامين على الربح المتوقع في قانون التأمين الفرنسي النافذ لعام 1989 في المادة (6/ الفقرة 12/ أولا) التي تنص على انه «كل شخص له مصلحة في المحافظه على شيء يجوز له ان يؤمن عليه وكل مصلحة محلا للتامين » والفقه الفرنسي يرى ان المقصود بالمصلحة غير المباشر هو الربح المتوقع(15).

اما قانون التأمين البحري الانكليزي لعام 1906 فانه من حيث المبدأ لم ينص على جواز التامين البحري عن الربح المتوقع ولكن هذا الربح يكون مشمولاً بالتعويض –كما سنرى– عند تناولنا موضوع كيفية التعويض عن الخسارة التي يتعرض لها المؤمن له في التامين البحري على الربح المتوقع.

المبحث الثاني

شروط التامين البحري على الربح المتوقع للبضاعة في البيع CIF (سيف)

إن التأمين على الربح المتوقع مسألة في غاية الصعوبة والاهمية وذلك ان التأ مين على الربح المتوقع هو استثناء في القواعد العامة في عقد التأ مين التي تنص على ان التامين على قيمة البضاعة فقط ولا يجوز ان يتجاوز إلى غيرها. وعليه فان ترك الأمر هكذا من دون شرط يؤدي إلى الدخول في دائرة الخطر وهو تحول التامين إلى مغامرة اي كسب المؤمن له على حساب المؤمن . لهذا ينبغي توافر ثلاثة ش روط للتأمين البحري على الربح المتوقع في البيع CIF (سيف) وهي:

اولا– أن يكون هناك اتفاق خاص وبنص صريح في عقد التأمين على الربح المتوقع.

ثانيا– أن يكون الربح مؤكدا.

ثالثا – أن يتضمن عقد التأ مين طريقة واضحة ومحددة لتقدير الربح المتوقع وسنتناول كل شرط من هذه الشروط في مطلب مستقل.

المطلب الاول- ان يكون هناك اتفاق خاص وبنص صريح في عقد التأمين على الربح المتوقع.

نص قانون التجارة العراقي رقم 30 لعام 1984 في المادة (302) خامسا ان على البائع في البيع CIF (سيف) «ان يعقد مع مؤمن حسن السمعة تامينا على البضاعة ضد اخطار النقل العادية. واضح من هذا ان على البائع الالتزام بالتأ مين على البضاعة ضد اخطار النقل العادية».

أي عليه إبرام عقد التأ مين من نوع الوسط – كما يسميه الفقه [16]. ومن المعروف اليوم ان التامين على الربح المتوقع للبضاعة اصبح امرا مالوفا وجارياً التعامل به لهذا فوثيقة التأمين على البضائع شاملة له.

وطالما كان التأ مين من حيث الاصل العام لا يغطي الا الخسارة الفعلية لذلك يلحق بالشيء المؤمن عليه نتيجة لفقد القيمة الحقيقية له , لهذا يجب على المتعاقدين ان ينصا على الربح المتوقع صراحة في عقد التأمين وهذ ان الطرفان هما المؤمن «شركة البائع في البيع CIF سيف باعتباره يؤمن على البضاعة لمصلحة المشتري وهو تأمين لحساب من يثبت له الحق. كما يسمى بوثائق التأ مين وتنفيذا لالتزام مصدره عقد البيع CIF نفسه»[17]. أي أن البائع طلب تأمين لحساب المشتري الذي هو المؤمن له.

وفي حالة عدم اتفاق المؤمن (شركة التامين) والبائع في البيع (سيف) CIF على التامين على الربح المتوقع للبضاعة أو تم الاتفاق عليه ولكن لم يكن بنص صريح وخاص فلا يدخل الربح المتوقع في وثيقة التأمين[18].

وكما هو معروف فان الغاء التزام التامين على البضاعة يقع على عاتق البائع في البيع سيف CIF مرده اعتبارات عملية حيث من الصعوبة ان يتعاقد المشتري على تامين البضاعة ونقلها إلى ميناء الشحن في مكان بعيد عن مكان تواجدهونشاطه[19].

المطلب الثاني- أن يكون الربح المتوقع مؤكدا

يجب ان يكون الربح المتوقع مؤكدا ونهائياً , ويقصد بالمؤكد انه محقق الوقوع في المستقبل بمعنى ان المؤمن له كان بامكانه ان يحصل على الربح لو ان الخطر المؤمن ضده لم يقع بغض النظر عن تاريخ وقوعه , بمعنى اخر ان البضاعة كانت ستكون بقيمة اكثر من قيمتها الحقيقة لو لم يحدث الخطر المؤمن ضده والسبب في هذا الامر انه لو كان الربح المتوقع امر محتمل الوقوع قد يقع وقد لا يقع لكان التأمين عليه اثراء المؤمن له على حساب المؤمن وبذلك لن يتحقق امر تعويض الضرر الذي يصيب المؤمن له إلا اذا كان الربح مؤكدا[20].

وهذا الشرط قد يقف عائقا امام كل من يريد ان يستخدم التامين وسيلة لتحقيق الربح غير المشروع فلو تبين ان البضاعة كانت ستكون بنفس قيمتها عند وصولها إلى ميناء الوصول لو لم يقع الخطر المؤمن ضده فهذا يعني انه لم تحصل هناك خسارة مالية تعرضت لها وسيكون دفع مبلغ التامين فيه اثراء للمشتري في البيع CIF (سيف) الا ان المشتري هو المستفيد من التأمين.

المطلب الثالث-أن يتضمن عقد التأمين طريقة واضحة ودقيقة لتقدير الربح المتوقع

قد يكون من السهل تقدير الربح المتوقع في بعض الحالات الا أن تقديره يصعب في حالات كثيرة ويكون من الصعب جدا التوصل اليه ا خاصة في حالة الهلاك ا لجزئي

للبضاعة او الخسارة العامة (*). او في حالة التاخير في تسليمهم البضاعة وغيرها من الحالات المستعصية في نطاق التعامل البحري . لهذا يجب ان يتم الاتفاق في عقد التأ مين بين البائع في البيع سيف CIF (طالب التامين) وشركة التأ مين على طريقة ثابتة ودقيقة لتقديره تكون مرضيه للطرفين تمنع ان يحقق المؤم ن له اثراء على حساب الطر ف الاخر . كما لو حصل المشتري وهو المستفيد من التأمين على قيمة للبضاعة اكبر من الخسارة التي تعرض لها او ان الشركة لم تعوضه عن كامل خسارته فستكون بذلك قد أخلت بالتزاماتها بتعويض الأضرار.

وهذه الطريقة التي يتم اللجوء اليها لتكون اما بتحديد بنسبة معينة من قيمة البضاعة الحقيقة اي قيمتها في ميناء الشحن ويتم اضافة هذه النسبة على قيمة البضاعة الحقيقة عند تحقيق الحظر او ان يتم تحديد الربح المتوقع على اسا س الفرق بين القيمة البضاعة في ميناء الشحن او قيمتها في ميناء الوصول مضافا اليها المصروفات.

وقد نص القانون التأمين البحري الانكليزي لعام 1906 على وسيلة تدارك فيها عدم تطرقه لموضوع الربح المتوقع القيمة والوثائق غير محددة القيمة للتأمين بصورة غير مباشرة ، فهو يفرق بين القيمة المؤمنة وهي القيمة المتفق عليها للبضاعة بين المؤمن له والمؤمن والقيمة القابلة للتأمين وهي القيمة التي يحددها القانون في غياب الاتفاق على تحديد القيمة بين المؤمن له والمؤمن[21].

ولاهمية هذا الموضوع فاننا سنعالجه في مبحث خاص بالتفصيل.

المبحث الثالث

كيفية احتساب الربح المتوقع للبضاعة في البيع CIF (سيف)

ذكرنا انه يشترط التأ مين البحري على الربح الم توقع للبضاعة ان يحدد في عقد التأمين طريقة واضحة ومحدد ة لاحتسابه وهكذا فقد نص التشريعات البحرية المختلفة على طرق احتساب الربح المتوقع . فبعضها نصت على تحديد الربح المتوقع على شكل نسبة

---

* الخسارة العامة: هي الخسارة التي تنشأ مباشرة عقب اجراء يعمل في سبيل السلام ة العامة للسفينة والبضائع مثل (رمي جزء من الحمولة) لغرض المحافظة على السفينة من الغرق.

معينة تضاف إلى قيمة البضاعة واخرى نصت على ان يتم التأمين على قيمة البضاعة في ميناء الوصول لا بقيمتها في ميناء الشحن. وسنعالج هذا الموضوع في مطلبين:

المطلب الأول- احتساب الربح المتوقع بإضافة نسبة معينة إلى قيمة البضاعة.

وهذا ما ذهبت اليه الكثير من القوا نين البحرية مثل القانون البحري الليبي لعام 1958 وقانون التجارة الأردني لعام 1972, حيث تحدد نسبة معينة تقدر جز ء يضاف إلى قيمة البضاعة في ميناء الشحن ولقد حددت النسبة بـ10% الى قيمة من قيمة البضاعة الأصلية هذا ما لم يتفق طرفا عقد التامين على تحديد نسبة اعلى من 10%[22].

ففي القانون البحري الليبي نصت المادة (316) منه على ان الربح المتوقع يحدد بعشر قيمة البضاعة في مكان السفر وميناء الشحن ما لم يقبل المؤمن صراحة على نسبة اعلى وفي هذه الحالة يجب تحديد هذه النسبة في الوثيقة كما الربح المتوقع بـ10% من قيمة البضاعة في مكان ال سفر (بعقد ميناء الشحن) خوفا من اختلاف المتعاقدين على هذا التحديد عند وصول البضاعة الا اذا قبل المؤمنون صراحة تقدير اعلى وعندها يجب اثبات ذلك في وثيقة التأمين ومن ثم لابد من النص عليه صراحة في وثيقة التأمين[23].

وهذا يعني انه يجوز ان يتفق طرفا عقد التأمين وهما البائع في البيع CIF (سيف) مع المؤمن على تحديد نسبة الربح المتوقع حصر له حتى لو كان اعلى من 10% من قيمة البضاعة وان يثبت ذلك في وثيقة التامين ولكن هذا يزيد من أقساط التامين بشكل كبير – خاصة اذا كانت النسبة كبيرة – وهنا سندخل في نطاق المادة (302) خامسا من قانون التجارة العراقي النافذ رقم 30 لعام 1984 الذي اوجبت على البائع في البيع CIF (سيف) ان يبرم تأمين على البضاعة ضد أخطار النقل العادية. ويمكن ان يعتبر هذا التأ مين ضد الأخطار غير العادية اذا كانت النسبة كبيرة ولكننا نرى ان الامر ليس كذلك فمقصود المادة المذكورة وهي (ان يعقد مع مؤمن حسن السمعة تامينا على البضاعة ضد أخطار النقل العادية يؤدي المصروفات والنفقات اللازمة لذلك واذا تم على الاتفاق شحن البضاعة على دفعات وجب التأمين على دفعة على حده) ينصرف إلى نوع الأخطار المشمولة من غيرها ولا ينصرف إلى مبلغ التأمين هذا من جانب ، من جانب أخر ان البائع مهما كانت اقساط التأمين مرتفعة فانه سوف يستوفيها من المشتري لان الثمن في البيع CIF (سيف) يشمل كلفة البضاعة ومبلغ التامين واجرة النقل[24].

المطلب الثاني- احتساب الربح المتوقع على اساس التأمين على البضاعة بقيمتها في ميناء الوصول.

تنص بعض التشريعات على ان يتم احتساب الربح المتوقع للبضاعة , على اساس تحديد نسبة من قيمتها في ميناء الشحن بل ليس على اساس ان يتم للتأ مين على البضاعة بقيمتها في ميناء الوصول . كما هو الحال في قانون التجارة العراقي رقم 60 لعام 1943 الملغي المحل المرسلة اليه نصت المادة (190) منه «على البائع في البيع CIF (سيف) ان يؤمن على البضاعة ا لمشحونة لقاء الاخطار البحرية حسب الشروط المعتاد درجها في مقاولات التأمين ويجب ان يكون بدل التامين بمقدار ما يعادل سعر البضاعة النقدي في المحل المرسلة اليه...».

من هذا النص يظهر ان هذا الاتجاه يذهب إلى عدم تحديد نسبة معينة تضاف إلى قيمة البضاعة ما لم يتفق الطرفان على قيمة اخرى غيرها , بل يبتعد عن هذه المشاكل وفيما اذا كان الطرفان قد بالغا في تحديد النسبة فيتم التأمين على البضاعة بقيمتها في ميناء الوصول, وبذلك يكون الفرق بين قيمة البضاعة في ميناء الشحن وقيمتها في ميناء الوصول هو الربح المتوقع.

أما القانون البحري المصري رقم 8 لعام 1990 النافذ فقد نصت المادة (390) منه على ما يلي «لا يجوز ان يزيد مبلغ التأمين على البضائع على الاعلى من المبالغ الاتية:

أ. ثمن شراء البضاعة في زمان ومكان الشحن او سعرها الجاري في هذا الزمان والمكان اذا كانت غير مشتراة وتضاف مصروفات نقل البضاعة إلى ميناء الوصول والربح المتوقع.

ب. قيمة البضاعة في زمان ومكان الوصول او في التاريخ الذي كان يجب ان تصل فيه في حال هلاكها.

ج. ثمن البضاعة إذا باعها المؤمن له مضافا اليها المبالغ الاخرى التي قد يتفق عليها في عقد البيع».

وقد يبدو ان المشرع المصري قد اخذ باكثر من راي او طريقة لاحتساب التعويض , ولكن المتمعن في النص يجد صحيح ان الفقرة (أ) نصت على الربح المتوقع الا ان ها لم تحدد طريقة لاحتسابه وهكذا فان الفقرة (ب) تحدد قيمة البضاعة في زمان ومكان الوصول

او التاريخ الذي كان يجب ان تصل فيه في حالة هلاكها طريقة لاحتساب الربح المتوقع اما الفقرة (ج) فانها تعالج حالة ما اذا باع المشتري البضاعة اثناء المرحلة فانه يجوز له ان يتفق على المصاريف الاخرى التي تضاف إلى ثمن البضاعة مع المشتري الجديد.

كما ان قانون التامين البحري الفرنسي ل عام 1967 فانه يؤمن على البضاعة بقيمتها في مين اء الوصول لا بقيمتها في ميناء الشحن [25]. أما قانون ا لتأ مين البحري الانكليزي 1989 فانه فرق بين نوعين من وثائق التامين, الوثائق المحددة للقيمة واخرى غير محددة للقيمة في المادة (27) منه التي نصت على انه «1- الوثائق المحددة القيمة هي التي تعين القيمة المتفق عليها للشيء المؤمن عليه» ونصت المادة (28) على الوثائق غير محددة القيمة بقولها «تعتبر الوثائق التي تعين قيمة محل التأ مين وثيقة غير محددة قيمة الا أنها وبصدد المبلغ المؤمن به تلك القيمة التأمينية للتأكد فيما بعد وذلك بعدم إعطاء تصريح بالقيمة الا بعد الاشعار بالخسارة او الفصل فقط». فالوثائق المحددة القيمة هي الوثائق التي يتم الاتفاق بموجبها على قيمة البضاعة المؤمنة , وتثبت هذه القيمة في الوثيقة . وهذا النوع هو شائع الاستعمال ، أما الوثائق غير محددة القيمة فهي التي تحدد فيها القابلة للتأ مين حسب ما نص عليه في القانون مع الخضوع لمبالغ التأمين[26]. ويقدر القانون الانكليزي انه في حالة عدم الاتفاق على القيمة التأمينية فان هذه القيمة تحدد بتكلفة البضاعة مضافا اليه ا اجور النقل ورسوم التأ مين المادة (16) الفقرة 3 وعادة ما يكون مبلغ التامين معادلا للقيمة المؤمنة المتفق عليها[27]. وتحدد مسؤولية المؤمن في الخسارة تبعا كذلك وهذا هو الشائع في التأمين على البضائع. من هذا يظهر أن القانون الانكليزي لم ينص على التأ مين على الربح المتوقع, إلا ان هذا لايعني انه لايجيزه حيث يجوز ان يتفق الطرفان على الوثائق القيمة على نسبة للربح المتوقع للبضاعة واضافته إلى قيمة البضاعة دون ان يتقيد بأي نسبة كأن تكون 10% او أكثر حسب الاتفاق , وهذا ما هو متبع فعلا باعتبار ان الوثائق المحددة القيمة هي الوثائق الأكثر شيوعا في التأمين على البضائع [28]. أما اذا لم يحدد الطرفان القيمة البضاعة المؤمنة فهنا يتم الرجوع إلى الوثائق غير محددة القيمة المادة (28) وبذلك لن يحتسب الربح المتوقع للبضاعة مع القيمة القابلة للتأمين.

الخاتمة

1. ان الفقه القانوني بعد ان اعاد النظر في المبادئ القانونية التي يقوم عليها عقد التامين ومنها مبدا التعويض او الصفة التعويضية ظهر انه من الجائز ا لتامين على الربح المتوقع, حيث ان التأمين عليه لا يخالف مبدا التعويض كما كان سائدا في مرحلة عدم اجازة التأ مين على الربح المتوقع لهذا من الضروري الاخذ بالمعنى الواسع لمبد أ التعويض وعدم التطبيق في تفسيره. حيث من الضروري الموازنة بين مصلحتين مصلحة المؤمن والمؤمن له في عقد التأمين بصورة عامة وكل المبادئ القانونية التي يقوم عليها العقد بصورة خاصة على ضوء هذه الموازنة.
2. ان التأمين على الربح المتوقع استثناء من القوا عد العامة التي تقضي ان يتم التأ مين على قيمة الشيء المؤمن عليه فقط ولهذا فانه يقيد بشروط حتى لا ندخل فـي دائرة الحظر وهذه الشروط هي ان يكون هناك اتفاق خاص و بنص صريح في عقد التأ مين على الربح المتوقع وان يكون الربح المتوقع مؤكدا وان يتضمن عقد التأ مين طريقة واضحة ومحددة التقرير الربح المتوقع . وان تحديد هذه الشروط نابعا من الموازن ة بين مصلحة المؤمن ومصلحة المؤمن له.
3. ان التشريعات البحرية مختلفة في تحديد كيفية احتساب الربح المتوقع فمنها من ي حتسبه باضافة نسبة 10% من القيمة الأصلية للبضاعة في ميناء الشحن مع جواز ان يتفق المؤمن والمؤمن له (البائع في البيع CIF) على نسبة اعلى وهذا ما قرره المشرع الليبي والمشرع الاردني وهناك من يحسب الربح المتوقع على أساس التأمين على البضاعة بقيمتها في ميناء الوصول كما هو الحال في قانون التجارة العراقي الملغي رقم 60 لسنة 1943 ونحن نرى ان هذا الحكم كان جائزا في فترة نفاذ قانون التجارة الملغي لكنه لم يعد بالإمكان الأخذ به لأن تحديد نسبة معينة يتفق مع روح الربح المتوقع والشروط المقررة لإجازته. وقد اختط القانون الانكليزي حكما مغايرا بالتمييز بين الوثائق القيم ة وهي الأكثر شيوعا من الجائز إضافة الربح المتوقع إلى القيمة المؤمنة للبضاعة وهي القيمة التي يتفق عليها المؤمن له والمؤمن عليه من الجائز اضافة الربح المتوقع حسب الاتفاق.
4. نعتقد ان على المشرع في اي نظام قانوني معالج ة موضوع الربح المتوقع وذلك لأجل , الموازنة بين مصلحتين متعارضتين , مصلحة المؤمن في عدم إثراء المؤمن له على

حسابه ومصلحة المؤمن له في حقه في الحصول على تعويض لخسارته . وأن عليه مراعاة هذه الموازنة في كل الاحكام القانونيه الخاصة بالتأ مين على الربح المتوقع وان اي اختلال في الموازنة سيؤدي إلى عدم صحة هذا الحكم الذي قرره المشرع وهذا امر صعب وقد يبدو بعيد المنال لكنه ليس بالمستحيل على المشرع.

الهوامش

(1) للمزيد من التفاصيل ينظر د .احمد سعيد شرف الدين , أحكام التأمين في الفقه والقضاء مطبعة حسان, القاهرة, 1978, ص98.

(2) ينظر د.لطيف جبر كوماني, القانون البحري , الطبعة الثانية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع , عمان, 1998، ص387.

(3) ينظر د.عبد القادر حسين العطير , الوسيط في شرح القانون التجاري البحري الا ردني، لسنة 1990، ص666.

(4) ينظر د.عبد الحي حجازي, عقد التامين, القاهرة, 1985، ص143.

(5) ينظر د.جلال محمد ابراهيم، التامين، دار النهضة العربية، القاهرة، 1994، ص387.

(6) ينظر د.عبد الحي حجازي, المرجع السابق, ص143.

(7) ينظر د.عبد الحي حجازي, المرجع السابق, ص144.

(8) نقلا عن د.جلال محمد ابراهيم, المرجع السابق, ص388.

(9) نقلا د.حسين النبهاني, العواريات في التأمين البحري الاتحاد العام العربي للتامين الامانة العامة، القاهرة, 1996, ص41.

(10) د.علي جمال الدين عوض , محاضرات القواعد العامة للتأمين البحري مطبوعة على الالة الكتابية, الكويت, 1975، ص24.

(11) ينظر د.احمد سعيد شرف الدين, المرجع السابق, ص262.

(12) ينظر د.احمد سعيد شرف الدين, المرجع السابق, ص265.

(13) ينظر د.عبد الحي حجازي, المرجع السابق, ص143, وما بعدها.

[14] د.عبد المنعم البدراوي, التامين, مطابع دار الكتاب العربي, مصر , 1963، ص145.

[15] صدر هذا القانون عند الباب العالي للدولة العثمانية سنة 1863, ونشر القانون التجارة البحرية وجاءت صياغته باسلوب ركيك ومصطلحات غير عربية لا تتلائم مع المستجدات المعاصرة, ولا يزال نافذا لحد الأن من حيث المبدأ.

[16] د.سميحة القيلوبي ، قانون البحري ، دار النهضة العربية ، مطبعة الجامعة ، القاهرة ، 1982، ص35.

[17] ينظر احمد الحسني, المرجع السابق, ص322.

[18] ينظر د.حسيني, المرجع السابق, ص202.

[19] ينظر د.عبد الحي حجازي, المرجع السابق ص144.

[20] ينظر د.احمد حسني، المرجع السابق، ص115.

[21] ينظر د.احمد سعيد شرف الدين, المرجع السابق، ص26.

[22] ينظر د.حسين النبهاني, المرجع السابق، ص115.

[23] ينظر د .احمد سعيد شرف الدين , المرجع السابق , ص366, د.عبد الحي حجازي , المرجع السابق، ص145 ود.جلال محمد ابراهيم، المرجع السابق، ص366.

[24] ينظر د.حسين النبهاني, المرجع السابق، ص18.

[25] ينظر محمود سمير الشرقاوي، القانون البحري الليبي ، الطبعة الاولى، المكتب المصري للطباعة, الاسكندرية، 1970، ص422.

[26] د.عبد القادر حسين المطير, المرجع السابق، ص677.

[27] نقلا عن د .عبد الحي حجازي ، المرجع السابق , ص143، ود.جلال محمد ابراهيم , المرجع السابق، ص388.

[28] ينظر د.حسين النبهاني, المصدر السابق, ص18.

مراجع البحث

1 د.احمد حسني, البيوع البحرية, منشأة المعارف للطباعة, الاسكندرية، 1983.

2 د.احمد سعيد شرف الدين , أحكام التامين في الفقه القضاء , مطبعة حسان , القاهرة , 1978.
3 د.باسم محمد صالح , النظرية العامة للالتزام محاضرات غير منشورة القيت على طلبة الدراسات العليا ، الدكتوراه بمادة القانون التجاري ، كلية الحقوق ، جامعة النهرين، عام 1998-1999.
4 د.جلال محمد ابراهيم، التامين، دار النهضة العربية، القاهرة، 1994.
5-د.حسين النبهاني , العواريات في التامين البح ري الاتحاد العام العربي للت أمين الامانة العامة، القاهرة, 1996.
6- د.سميه القلبوبي, القانون البحري, دار النهضة العربية, مطبعة جامعة القاهرة، 1982.
7- د.عبد الحي حجازي, عقد التامين, القاهرة, 1985.
8- د.عبد القادر حسين العطير , الوسيط في شرح القانون التجاري البحري الاردني , لسنة 1990.
9- د.عبد المنعم البدراوي, التامين, مطابع دار الكتاب العربي, مصر , 1963.
10- د.علي جمال الدين عوض, محاضرات القواعد العامة للتامين البحري مطبوعة على الالة الكتابية, الكويت, 1975.
11- د.لطيف جبر كوماني, القانون البحري, الطبعة الاولى، عمان، 1996.
12- د.لطيف جبر كوماني , القانون البحري , الطبعة الثانية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، عمان, 1998.
13- د.محمود سمير الشرقاوي , القانون البحري الليبي , الطبعة الاولى , المكتبة المصرية , الاسكندرية, 1970.

دور الحسبة في القضاء على الفساد الاقتصادي

د.أحمد سامي شوكت العزاوي
كلية الشريعة/ قسم الفقه

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين وبعد...

يعاني العالم اليوم من أزمات اقتصادية، ولعل من أهم تلك الأزمات هو استشراء ظاهرة الفساد الاقتصادي الذي وصل إلى مستويات غير مسبوقة في حجمه ، وتنوعه، وآثاره المدمرة على اقتصاديات الدول النامية، واتخذ صور ومظاهر شتى ، منها على سبيل الذكر (ضعف الخلق الوظيفي، الاعتداء على المال العا م، فشل التنمية في رفع مستوى المعيشة ، الوساطة والرشوة والاحتيال والنصب ، تقديم المصالح الخاصة على المصالح العامة ، الاحتكار والغش التجاري ...، بالإضافة إلى مظاهر الفساد الأُخرى التي تمثل انتهاكاً للسياسات الاقتصادية، وجرائم البورصات وسوق المال، والمخدرات وغسيل الأموال... الخ).

إن اهتمام الحضارة الإسلامية بتشديد الرقابة على كل مهنة ينتج عنها نفعٌ عامٌّ منذ فترة مبكرة جدًّا ، يؤكد لدينا أن غاية هذه الحضارة ، تتمثَّل في المحافظة على الإنسان ، وتوفير جميع السبل لراحته ولإسعاده، وهذه القواعد الصارمة التي يُنبه عليها علماء المسلمين ممن كتبوا في (الحِسبة)، باتت– للأسف الشديد – مفتقَدَة في كثير من الخدمات والمنافع العامة في بلداننا الإسلامية في واقعنا الحالي، بل أصبحنا نستورد فنون النظافة و(الإتيكيت) من الأوربيين والغربيين، ونسينا أو جهلنا أن الحضارة الإسلامية قد نبَّهت على ضرورة وجود المعايير الأمنية للمحافظة على صحة المسلم ، من خلال وجود مراقبين (محتسبين) يُنفِّذون تلك القواعد بطرق مشدَّدة.

وتعتبر مؤسسة الحسبة من بين أهم مؤسسات الاقتصاد الإسلامي التي تنبثق عن تطبيق المذهبية الاقتصادية للمنهج التنموي الإسلامي، وتجسيد منظومته المؤسسية في واقع الحياة الإنسانية، وتنبع أهميتها من كونها الوسيلة الفعالة لرفع مستويات الأداء التي تتطلبها عمليات التغيير الجذري والإصلاح الشامل لتحقيق أهداف التنمية وتجسيد أولوياتها وربط حركة النشاط الاقتصادي والاجتماعي بالضوابط الشرعية ، والأخلاقية والعقائدية الإسلامية بصورة تساعد على أسلمة الحياة الاقتصادية، والارتقاء بمستويات الأداء الاقتصادي لتجاوز أوضاع التخلف الحالية وأشكال الفساد المرتبطة بها.

وجرى تقسيم البحث على مبحثين، المبحث الأول و تناولت فيه التعريف بالحسبة وبتاريخها وبصفات المحتسب ومهامه، وقسمته على أربعة مطالب وهي:

المطلب الأول: الحِسبة تعريفها لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تاريخها (شبهة وردها).

المطلب الثالث: صفات المحتسب.

المطلب الرابع: مهام المحتسب.

أما المبحث الثاني فتناولت فيه الفساد أسبابه وآثاره ومساهمة نظام الحسبة في القضاء عليه، وقسمته على ثلاثة مطالب، وهي:

المطلب الأول: الفساد لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أسباب الفساد الاقتصادي وآثاره وأنواعه.

المطلب الثالث: الجدوى الفعلية من قيام مؤسسة الحسبة الرقابية في القضاء على الفساد الاقتصادي.

ثم الخاتمة والنتائج فللمصادر والمراجع.

المبحث الأول
التعريف بالحسبة وبتاريخها وبصفات المحتسب ومهامه

المطلب الأول: الحِسبة تعريفها لغة واصطلاحاً

الحِسبة في اللغة- بكسر الحاء- مصدر من احتَسَبَ يحتَسِب احتساباً وحِسبَةً، مثل:القِعدةُ والرَكبةُ، وهي بهذا تُطلق على معنيين:

الأول: الحَسبةُ مصدر احتسابك الأجر على الله ﷻ، تقول: فعلته حِسبة، واحتَسَبَ فيه احتساباً، والاحتساب: طلب الأجر، والاسم الحِسبة- بالكسر- وهي الأجر، ويُقال احتسب فلان ولده: أي صبر على وفاته مدخراً الأجر على صبره عند الله ﷻ، وقد يحتسب المرء القيام بأعمال البر، ومنه حديث رسول الله ﷺ: «**مَنْ صَامَ رَمَضَانَ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ**»[1]: أي طلباً لوجه الله تعالى وثوابه [2]، وقال في القاموس المحيط: (الْحِسْبَة): الحساب ويقال فلان حسن الحِسبة في الأمر يحسن تدبيره، وفعله حِسبة

مدخراً أجره عند الله، وهو منصب كان يتولاه في الدولة الإسلامية رئيس يُشرف على الشؤون العامة، من مراقبة الأسعار ورعاية الآداب[3].

الثاني: الحِسبَةُ- بكسر الحاء- بمعنى الإنكار والتدبير ، يُقال: احتسب فلان على فلان : أي أنكر عليه قبيح عمله ، ومنه المحتسب ، يُقال : فلان محتسب البلد ، ولا يُقال مُحسِب، ويُطلق على من كان يتولى منصب الحسبة في الدولة الإسلامية ، ليُشرِف على الشؤون العامة من مراقبة الأسعار ورعاية الآداب ، كما يُقال : إنه لحَسَنُ الحسِبَة في الأمر ، أي: حسن الكفاية والتدبير والنظر فيه ، وليس هو من احتساب الأجر [4]، وإنما المراد بذلك صفته، من حيث أهليته.

فالحِسبَة- بكسر الحاء- هي المقصودة في بحثنا هذا ، أما الحُسبة- بضم الحاء- فغير مقصودة هنا ، لأن معناها اللُغوي لا يُساعد على ذلك ، فهي بمعنى: سواد يضرب إلى الحُمرة من أحسَبَ ، والاسم الحُسبة ، ومنهُ الأحسبُ الذي ابيضت جلدته من داء ، ففسدت شعرته فصار أحمر وأبيض، يكون ذلك في الناس والإبل، وهو : البرص[5].

أما بالنسبة للمدلول الاصطلاحي، فكلمة الحسبة في المؤلفات الإسلامية، وبخاصة ما يتعلق منها بالأحكام السلطانية أو السياسة الشرعية ، تُفيد مدلولاً خاصاً لا يقتصر على مجرد ما يُفيده المعنى اللغوي للكلمة من دلالا ت تتعلق بالأجر والمثوبة ، وإنما يتجاوز ذلك ليدل على نظام إداري وقضائي معين ، كان يقوم بدور الرقابة الفعلية لضمان حماية المصالح الجماعية، التي تعتبر من أهم المقاصد الشرعية التي يتوجب على السلطة أن تقوم بحمايتها ورعايتها ، وتعريفات العلماء لها سواء السابقين منه م أو المحدثين تختلف من حيث التعريف باختصاصاتها ، فعرفها أبن القيم (رحمه الله) بقوله: «فخاصتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فيما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم »[6]، وعرفها ابن خلدون (رحمه الله) بقوله: «هي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعرو ف والنهي عن المنكر ، الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يُعين لذلك من يراه أهلاً له»[7].

وهناك من عرف الحسبة بذكر بعض اختصاصاتها ، وهذا لا يعد تعريفاً لها وإنما يُعد بياناً لموضوعها ومنهم أحمد مصطفى المراغي وعرفها بقوله : «هي مشارفة السوق ، والنظر في مكاييله وموازينه ، ومنع الغش والتدليس فيما يُباع ويُشترى من مأكول ومصنوع ، ورفع الضرر عن الطريق برفع الحرج عن السابلة من الغادين والرائحين ، وتنظيف الشوارع

والحارات والأزقة إلى نحو ذلك من الوظائف التي تقوم بها الآن المجالس البلدية ومفتشوا الصحة، ومفتشوا الطب البيطري، ومصلحة المكاييل والموازين وقلم المرور ، ورجال الشرطة الموكول إليهم المحافظة على الآداب العامة إلى غير ذلك»[8]، أما بالنسبة للحسبة في وقتنا المعاصر فهي تشبه إلى حد كبير ما يسمى بـ(جهاز التقييس والسيطرة النوعية).

المطلب الثاني: تاريخ الحسبة (شبهة وردها)

إن أول من مارس الحسبة في التاريخ الإسلامي هو رسول الله ﷺ فكان يمشي في الأسواق وينهى عن الغش والتطفيف في الكيل والوزن والتدليس في النوع، والدليل على ذلك ما رواه أبو هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللا فقال: «**ما هذا يا صاحب الطعام؟**» قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: «**أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غش فليس مني**»[9].

وسار على نهجه أصحابه ﷺ وعلى رأسهم الخلفاء الراشدين، وعندما توسعت رقعة الدولة الإسلامية أصبح من الواجب على ولاة أمور المسلمين تعيين من يروه أهلاً للقيام بمهام الحسبة ويمدونه بما يحتاج إليه من الأعوان والوسائل اللازمة لذلك، ويعطي المحتسب صلاحية البحث عن المنكرات في الأسواق والطرقات وفي أماكن تجمعات الناس ، فيؤدب مرتكبيها ويحذرهم من اقترافها ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة ، مثل منعهم من المضايقة في الطرقات ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل ، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة ، والضرب على أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها عند المبالغة في ضربهم للصبيان المتعلمين ، ولا يتوقف حكمهُ على تنازع أو استعداء بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك ويرفع إليه، وليس له إمضاء الحكم في الدعاوي مطلقاً بل في ما يتعلق بالغش والتدليس في المعايش وغيرها في المكاييل والموازين، وله أيضاً حمل المماطلين على الإنصاف وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بينة، ولا إنفاذ حكم ينزه القاضي عنها لعمومها وسهولة أغراضها ، فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها فوضعها على ذلك أن تكون خادمة لمنصب القضاء، وقد كانت في كثير من الدول الإسلامية مثل العبيديين بمصر والمغرب والأمويين بالأندلس داخلة في عموم ولاية القاضي يولي فيها باختياره ، ثم لما انفردت وظيفة السلطان

عن الخلافة وصار نظره عاماً في أمور السياسة اندرجت في وظائف الملك وانفردت بالولاية[10].

تشير العديد من المصادر التاريخية أن الحاضرة اليونانية قد عرفت نظاماً اقتصادياً انتشر مع انتشار السيطرة اليونانية بالبلدان تضمن تعيين ما يدعى (اغورانوموس) أي صاحب السوق، والواقع أن هذا النظام قد اتسم بطابع مادي صرف تحدد بالإشراف على أمور السوق والتأكد من صحة المكاييل، وجودة المتاجر والبضاعة المعروضة للبيع وسلامة المعاملات التجارية، كما أن اليونان قد قاموا بتطبيق هذه الصيغة بعد تحديدها في المدن التي سيطروا عليها ثم احتفظ الرومان والبيزنطينيون بها وطوروها، فكانت تلك المدن تخضع لسلطان صاحب السوق بشكل أو بآخر، تُذكر بتفاصيل العمل وأداء الواجبات الخاصة بنشاط السوق، ولكن نظاماً مثل هذا يعد قائماً بذاته آنذاك ، في حين نجد إن نظام الحسبة العربي الإسلامي يشمل جوانب عديدة من ضمنها مسألة السوق وإن كانت بداية الحسبة قد نشأت لضرورات اقتصادية ، وبذلك لا يمكن عد نظام السوق اليوناني أساساً لفكرة الحسبة في الإسلام، لأن الحسبة في المجتمع العربي الإسلامي تتضمن جانبين أحدهما مادي- ما يتعلق بالسوق- والآخر معنوي أخلاقي، ففكرة الحسبة في المجتمع العربي الإسلامي أعمق منها في تلك المجتمعات ، فإن الأسواق قد نشأت في المنطقة العربية قبل نشوئها في المجتمعات الرومانية والبيزنطية وغيرها ، فكما هو معروف أن لموقع شبه الجزيرة العربية أهمية كبيرة في تجارة العالم منذ العصور القديمة ، وكانت اليمن أكبر سوق لتبادل السلع الهندية والحبشية وشرق أفريقيا وأسيا وجنوب أوروبا، إضافةً إلى ذلك إن هؤلاء الذين يدعون تسرب علوم اليونان إلى العرب يؤكدون دور الأسواق العربية وليس الأوروبية في ذلك ، كما يؤكدون تطورها وحسن نظامها وأثرها الفاعل في التماس بين الشعوب.

ومن هنا نجد أن بداية التطور التجاري وبداية تطور الأسواق التجارية كانت من نتائج أنشطة العرب وأجدادهم، فإذا كانت التجارة عربية والأسواق عربية فإن ذلك لا يحتم أن تكون أنظمتها قد أخذت عن الغير ، بل إن كل المبادرات المبكرة تشير إلى أن العرب هم المبادرون علماً وعملاً يحملون شعلة الحضارة الإنسانية الأصيلة للعالم أجمع ويضمن ذلك كله نظام الحسبة العربي الإسلامي ذلك النظام الرائد في مجال تنظيم العمل الاقتصادي وإدارته على نحو متطور ورصين بما يضمن تحقيق مبادئ العرب والإسلام في إشاعة الحق

والمساواة، وسيادة الأخلاق والمثل والقيم السامية ، زد على ذلك ما أكدته كل ال مصادر التاريخية من أن نظام الحسبة قد جاء أثر التطور الاقتصادي والتوسع في الأعمال التجارية في المجتمع العربي الإسلامي وازدهار المدن والتجارة والصناعة والصيرفة، وبهذا فلا مجال للشك في أصالة الحسبة العربية الإسلامية(11).

المطلب الثالث: صفات المحتسب

لما كان أمر الحِسبة أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، وإصلاحاً بين الناس، وجب أن يكون المحتسب عارفاً بأحكام الشريعة ، ليعلم ما يأمر به وينهى عنه ، فإن الحسَن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع ، ولا مدخل للعقول في معرفة المعرو ف والمنكر، إلا بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ورُب جاهل يستحسن بعقله ما قبحه الشرع ، فيرتكب المحظور ، وهو غير عالم به(12).

وذكر أهل العلم مجموعة من الأمور يجب على المحتسب أن يكون متحلياً بها ، نذكر منها على سبيل الإيجاز لا الحصر:

1. أن يكون المحتسب عاملاً بما يعلم ولا يكون قوله مخالفاً لفعله: وذلك لأن الله تعالى ذم علماء بني إسرائيل فقال في محكم كتابه : ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾(13) ولأدلة أخرى كثيرة من كتاب الله وهدي رسول الله ﷺ تدل على هذا المضمون.
2. أن يكون المحتسب قاصداً بفعله مرضاة الله ﷻ مخلص النية في ذلك، ولا يكون الداعي له في عمله هذا مصلحة شخصية ، أو حباً للاستعلاء واستجلاباً للأذى على الأنس ومحاربتهم في أرزاقهم.
3. وكذلك ينبغي عليه أن يكون من شيمته الرفق ، ولين القول، وطلاقة الوجه، وسهولة الأخلاق، وخصوصاً عند أمره للناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر ، ولذلك صحَ أن رسول الله ﷺ قال لزوجه عائشة رضي الله عنها : «**إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على ما سواه**»(14).
4. ومن صفات المحتسب أيضاً الصبر : وهو ضرورة من الضرورات لمن عمل في هذا العمل، وذلك لأن طلب تغيير الخطأ إلى الصواب وإقامة الموازين العادلة التي أمر الله

بها، يحتاج لهذا الأمر، فيجب على كل من ولي أمر أن يستعين بأهل الصدق والعدل ، وإذا تعذر ذلك استعان بالأمثل فالأمثل، وإن كان فيه كذب وظلم، فإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر وبأقوام لا خلاق لهم ، والواجب إنما هو فعل المقدور ، وقد قال عمر بن الخطاب ﷺ: «من قلَدَ رجلاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة من هو أرضى منه فقد خان الله ورسوله وخان المؤمنين»[15].

فالواجب إنما هو الأرضى من الموجود ، والغالب أنه لا يوجد كامل ، فيفعل خير الخيرين، ويدفع شر الشرين ، ولهذا كان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ يقول: «اللهم أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة»[16]، وقد كان النبي ﷺ وأصحابه يفرحون بانتصار الروم والنصارى على المجوس وكلاهما كافر، لأن أحد الصنفين أقرب إلى الإسلام، وأنزل الله في ذلك سورة الروم وفارس والقصة مشهورة ، وكذلك نبي الله يوسف ﷺ كان نائباً لفرعون مصر وفرعون وقومه مشركون، وفعل من العدل والخير ما قدر عليه ، ودعاهم إلى الإيمان بحسب الإمكان[17].

المطلب الرابع: مهام المحتسب

تكلم العلماء قديماً وحديثاً في مهام المحتسب ، ولو ذهبنا نُحصي ما ذكروه من مهام المحتسب لطال بنا المقام ، ولكن حسبنا أن نذكر أهم ما ذكره العلماء في مهام المحتسب، وسوف يكون التركيز في ذلك على المهام المتعلقة بالبيوع خصوصاً.

يقول شيخ الإسلام (رحمه الله): «ويأمر- أي المحتسب- ... وأداء الأمانات ، وينهى عن المنكرات من الكذب والخيانة، وما يدخل في ذلك من تطفيف المكيال والميزان ، والغش في الصناعات والبياعات والديانات، ونحو ذلك...، ويدخل في المنكرات ما نهى الله عنه ورسوله من العقود المحرمة ، مثل عقود الربا والميسر ، ومثل بيع الغرر [18]، وكحبل الحبلة[19]، والملامسة والمنابذة[20]، وربا النسيئة وربا الفضل، وكذلك النجش [21]،... وسائر أنواع التدليس، وكذلك المعاملات الربوية...»[22].

هذا ما ذكره- رحمه الله- في باب المنع من فعله ، أي أن المحتسب يمنع الناس من فعل هذه الأمور، ثم يبدأ في سرد أمور يوجب المحتسب على الناس فعلها فيقول: «ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة ناس، مثل حاجة الناس إلى الفلاحة والنساجة والبناية ،

فان الناس لا بد لهم من طعام يأكلونه وثياب يلبسونها ومساكن يسكنوها ...، ولهذا قال غير واحد من الفقهاء...، أن هذه الصناعات فرض على الكفاية ،... والمقصود أن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية ، متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه ...، وصار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل...»[23].

وفي الحديث عن المهام والمسؤوليات التي كانت تُلْقَى على عاتق المحتَسِبِ في المجتمع الإسلامي، يقول أحد الباحثين المعاصرين : إن البلديات قد تُرَاقِبُ في عصرنا الحاضر القصَّابين، والخبازين، والمطاعم، وقد تُشَارِكُها مديرية الصحَّة هذه الرقابة، ولكنَّنَا لا نعرف للبلديات أثرًا في مراقبة الأسواق التجارية التي تباع فيها المنسوجات ، والمصنوعات، والحاصلات المختلفة ، أمَّا أصحاب المهن الحُرَّة ؛ كالأطباء ، والمحامين ، والصيادلة ، والمهندسين ، والمعلمين ، فليس للبلدية أن تنظر في شيء من أمورهم ؛ ولذلك نستطيع أن نُقَرِّرَ متثبِّتِينَ أن اختصاصات المحتَسِبِ أوسع كثيرًا من اختصاصات المحافظ، أو رئيس البلدية[24].

وخير مثال على التقدم المهني للمسلمين في مسألة متابعة مهامهم هو توظيف الصغار والكبار في هذه المهمة التي تصب في مصلحة المجتمع أجمع ، حيث يذكر المؤرخون أن المحتسب في بلاد المغرب والأندلس كان يستعين بالصبيان والفتيات ، ليُعينوه على معرفة التاجر الغاشِّ ، فكان المحتسبُ يدسُّ عليه– أي على التاجر – صبيًّ أو جارية يبتاع أحدُهما منه ، ثم يختبرُ الوزنَ المحتسبُ ، فإن وجد نقصًا ، قاسَ على ذلك حاله مع الناس– فلا تسأل عمَّا يلقى[25]، وإن كثر ذلك منه ولم يَتُبْ بعد الضرب في الأسواق، نُفي من البلد ، ولهم – المحتسبون – في أوضاع الاحتساب قوانين يتداولونها ويتدارسونها ك ما تتدارس أحكام الفقه[26].

المبحث الثاني

الفساد أسبابه وآثاره ومساهمة نظام الحسبة في القضاء عليه

المطلب الأول: الفساد لغة واصطلاحاً

الفساد في اللغة من الأصل الثلاثي (فسد) يقول ابن منظور في تعريفه : «الفساد: نقيض الصلاح »[27]، وبتفصيل أكثر يقول الراغب الأصفها ني في تعريفه : «الفساد: خروج الشيء عن الاعتدال، قليلاً كان الخروج عنه أو كثيراً ، ويُضاد الصلاح، ويُستعمل ذلك في النفس والبدن، والأشياء الخارجة عن الاستقامة»[28].

ويقول الشيخ ابن عاشور في تفسيره : «الفساد أصله استحالة منفعة الشيء النافع إلى مضرة به أو بغيره، وقد يطلق على وجود الشيء مشتملاً على مضرة ، وإن لم يكن فيه نفع من قبل ، يُقال: فسد الشيء بعد أن كان صالحاً ، ويقال: فاسد إذا وجد فاسداً من أول وهلة، وكذلك يقال: أفسد إذا عمد إلى شيء صالح، فأزال صلاحه، ويقال : أفسد إذا أوجد فساداً من أول الأمر... فالإفساد في الأرض منه تسيير الأشياء الصالحة مضرةً كالغش في الأطعمة، ومنه إزالة الأشياء النافعة كالحرق والقتل للأ برياء، ومنه إفساد الأنظمة كالفتن والجور، ومنه إفساد المساعي كتكثير الجهل وتعليم الدعارة وتحسين الكفر ومناوأة الصالحين المصلحين»[29].

أما الفساد في معناه العام فيشمل كل اعتداء على الأنفس والأموال أو الموارد ، وفي ذلك يقول اللّه سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾[30]، وإذا كان الفساد في مجال الأموال فقط فإنه يندرج تحت مصطلح أكل الأموال بالباطل والتي نهى اللّه سبحانه وتعالى عنه في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾[31].

اما لفظ (الاقتصادي) فراجع إلى تعريف علم الاقتصاد و الاقتصاد لغة: «هو إتيان الشيء، تقول: قصدته، وقصدت له، وقصدت إليه بمعنى واحد ، وقصدت قصده: نحوت نحوه، والقصد بين الإسراف والتقتير ، يقال: فلان مقتصد في النفقة »[32]، وعُرِفَ الاقتصاد في (الاصطلاح) بلنه: «مجموعة من الأصول العامة الاقتصادية التي نستخرجها من القران

والسنة ، والبناء الاقتصادي الذي نقيمه على أساس تلك الأصول ب حسب كل بيئة وكل عصر »[33].

أما في الاصطلاح، فمصطلح الفساد الاقتصادي من المصطلحات العامة المركبة، وله تعريفات عدة ، وكلها تدور حول معنى واحد هو «استخدام الوظيفة العمومية لتحقيق مكاسب شخصية»[34]، وقد اتفقت أغلب التعريفات التي عُرِفَ بها (الفساد الاقتصادي) على الغاية أو الهدف من الفساد الاقتصادي ، وهو الحصول على كسب خاص ، أو منفعة شخصية، أما الوسيلة التي يمكن من خلالها تحقيق هذا الهدف، فكانت محل خلاف بين من عرفوا مصطلح الفساد[35].

المطلب الثاني : أسباب الفساد الاقتصادي وأنواعه وآثاره

هذا المطلب يتضمن ثلاث مسائل ونأتي أليها بالتسلسل فنقول:

المسألة الأولى (أسباب الفساد الاقتصادي)[36]:

يورد أهل الاختصاص عدداً من الأسباب المؤدية إلى الفساد في الوقت المعاصر والتي لابد من العمل على الحد منها وتجفيف منابع الفساد، ومن أهم هذه الأسباب ما يلي:

1. أتساع حرية التصرف للمسؤولين بدون ضوابط دقيقة بما يمكنهم من التصرف في الأموال الموضوعة تحت تصرفهم لمصلحتهم الخاصة ، وكذا أخذ الرشاوى لإنجاز الخدمات للشعب.
2. قلة المساءلة: والتي تأتى من عدم وجود سياسات منظمة وضابطة للتصرفات المالية ، ثم عدم كفاية وضعف أجهزة الرقابة، وأخيراً عدم توفر المعلومات (الشفافية) عن الأداء بما يمكن من خلالها التعرف على حالات الفساد عند حدوثها.
3. الاستهانة بالقوانين وضعف النظام القضائ ي وبط ئ إجراءاته ثم التراخ ي في تنفيذ الأحكام، وهذا ما يمكن ملاحظته في العديد من الدول والت ي تصدر القوانين فيها بدون مشاركة فعالة من المواطنين ولصالح جهات معينة بالدرجة الأولى ، ثم تبعية القضاة في تعيينهم وتحديد رواتبهم للسلطة التنفيذية والت ي انخرط الكثير من قياداتها في الفساد ، وأيضاً بطُئ إجراءات التقاضي وإمكانية كبار المفسدين من توكيل محامين قادرين على

إما مد أجل التقاضي إلى أن يستطيعوا التأثير على أدلة الإثبات، أو عدم تنفيذ الأحكام الصادرة ضدهم.

4. الاحتمال الضعيف للامساك بالمخالف في قضايا الفساد خاصة في حالة الفساد الكبير الذي ينخرط فيه كبار المسؤولين في الدولة بما لديهم من سلطة يمكنهم بواسطتها التأثير على أجهزة الرقابة.
5. ضعف العقوبات المقررة على مرتكبي جرائم الفساد الاقتصادي مقارنة بما يحصلون عليه من عوائد ومنافع من ارتكاب الفساد.
6. ضعف وانعدام الأخلاق لدى مرتكب ي الفساد والتي تمثل الرادع الأول للإنسان عن ارتكاب الفساد، وذلك ناتج من ضعف العقيدة وعدم مراقبة اللّه عز وجل.
7. الفقر الناتج عن ضعف الدخول خاصة الأجور الت ي تدفع لصغار الموظفين ولا تكفي لحاجاتهم الأساسية بما يجعلهم يحاولون تعويض ذلك باختلاس ما بعهدتم من أموا ل وقبول رشاوى من الجماهير.
8. غياب القدوة ممثلة في مد راء الأعمال وكبار المس ؤولين حيث أن انخراط هذه الفئات الكبيرة في الفساد يشجع الموظفين تحت رئاستهم على تقليدهم.
9. التحولات الاقتصادية التي يشهدها العالم الآن في ظل العولمة ، حيث أن الاتجاه نحو رأسمالية السوق الح رة الذي بدأ يسود العالم وما يتضمنه من تقليص دور الحكومة في الاقتصاد وبالتالي قلة المسا ءلة، ثم المنافسة التي تصل إلى حد الصراع القاتل ، وحرية تحريك الأموال بين دول العالم مما أوجد فرصة أمام كبار المفسدين لتحويل ما يحصلون عليه بدون وجه حق إلى المؤسسات المالية العالمية ، وتدويرها في أعمال مشروعة لإخفاء مصدرها غير الشرعي فيما يعرف بغسيل الأموال، كل هذه الظروف أوجدت بيئة مناسبة أمام المفسدين لمحاولة إخفاء جرائمهم[37]، هذا فضلاً عن الفساد المستورد والذ ي أتى مع العولمة كما يشير تقرير منظمة الشفافية الدولية ، إلى أن كثيراً من الرشاوى في العالم الثالث تدفعها جهات من العالم الأول.

ونظراً لتواجد هذه الأسباب وتزايدها ، فإن حالات الفساد في الواقع المعاصر اتسعت على مستوى دول العالم وزادت.

المسألة الثانية: (أنواع الفساد الاقتصادي)[38]:

يمكن تقسيم الفساد بالمعنى الاقتصادي البحت إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي:

أ. عَرَضي (فردي): فقد يكون الفساد أحياناً حالة عرضية لبعض الأفراد السياسيين أو الموظفين العموميين، أو مؤقتاً وليس منتظماً.

ب. مؤسسي: وقد يكون موجوداً في مؤسسة بعينها، أو قطاعات محددة للنشاط الاقتصادي.

ج. منتظم: وأخيرا قد يكون الفساد ظاهرة يعاني منها المجتمع، بكافة أطيافه.

هذه باختصار أهم أنواع الفساد الاقتصادي.

المسألة الثالثة: (آثار الفساد الاقتصادي):

إن آثار الفساد ونتائجه تختلف من دولة إلى أُخرى، وقد توصل المشاركون في المؤتمر الدولي السادس عشر للمنظمة الدولية للأجهزة العُليا للرقابة والمحاسبة (الأنتوساي) (Intosai) المنعقد في (مونتفيديو) في (الأورجواي) سنة 1988م، إلى أنه من الصعب الكشف عن العديد من أعمال الفساد ، وتقدير تأثيرها باعتبار أن الخسارة بالنسبة للدولة لا تظهر بالضرورة في دفاتر المحاسبة ، أو في البيانات المالية للهيئات العمومية ، وفي ضوء ذلك يؤكد البعض أن الأضرار التي يُسببها الفساد لا يمكن أن تُقاس بالخسائر المادية للميزانيات المالية للدول فقط، كما يمكن القول أن أنواع الفساد المختلفة لا تتسبب في نفس الدرجة من الضرر، فالفساد الذي يضر بنظام العدالة أو حقوق الملكية أو العمل المصرفي والقروض يدمر النمو الاقتصادي والسياسي [39]، ويمكن تحديد أهم آثار الفساد الاقتصادي بما يلي[40]:

1. يؤثر الفساد سلبياً على النمو الاقتصادي للدول، فمما لا شك فيه أن الخسائر الاقتصادية التي ظهرت كنتيجة لقضايا الفساد أعاقت معدلات التنمية الاقتصادية في هذه الدول وأدت إلى ضياع أكثر من 70% من قيمة الموازنات الإجمالية الخاصة بها حسب ما ورد في العديد من الدراسات الصادرة عن المنظمات الدولية المختصة.
2. يخفض الفساد من حوافز الاستثمار ويهيئ بيئة غير مشجعة لجذب رؤوس الأموال وتشجيع الاستثمار داخل الدولة ، ويرتبط هذا الأثر كثيراً بـشكل من أشكال الفساد وهو تقاضي الرشوة، ففي الحالات التي تطلب فيها الرشاوى من أصحاب المشروعات قبل بدء

مشروعاتهم ، أو يتم طلبها في شكل الحصول على عائد من هذه الاستثمارات يمثل الفساد ضريبة إضافية ضارة لهذه المشروعات.

3. يؤدي الفساد إلي زيادة ومضاعفة معدلات الفقر د اخل الدول التي تتزايد فيها قضايا الفساد ، وقد تم التأكيد على هذا الأمر في التقارير السنوية لمنظمة الشفافية الدولية الصادرة خلال السنوات الماضية.
4. يكلف الفساد القطاع العام مليارات الدولارات حيث أن محور قضايا الفساد دائماً هو إهدار المال العام.
5. يؤدي الفساد إلى تراجع أداء الأجهزة الحكومية وضعف إنتاجيتها مقابل ارتفاع تكلفة الخدمات المقدمة للمواطن حيث يزيد من التكاليف الإدارية بسبب الخسارة والنقص في العائدات الحكومية، كما يؤدي إلى زيادة المدفوعات لأثمان المواد واللوازم.

ومن الدراسات الحديثة التي تناولت آثار الفساد على التنمية الاقتصادية دراسة اعدها شانغ جين وي (Shang- Jin Wei)[41] في بحث له بعنوان (الفساد في التنمية الاقتصادية), استخدم فيها امثلة من البلدان الاسيوية لتوضيح تلك الآثار استعرضها بما يلي:

1. الآثار على الاستثمار المحلي : هناك بعض الأدلة الاحصائية المستندة إلى بيانات عن شريحة مقطعية واسعة من البلدان.
2. الآثار على الاستثمار الاجنبي المباشر : في دراسة مجموعة من بيانات الاستثمار الاجنبي المباشر لأربعة عشر بلداً مصدراً إلى (41) بلداً مضيفاً قام بها وي Shang- Jin Wet في التسعينات , وجد أدلة واضحة على ان الفساد في البلدان المضيفة يثبط الاستثمارات الاجنبية ، الكثير من البلدان الأسيوية قامت بعرض حوافز ضريبية لأغراء الشركات المتعدية الجنسية , فالصين مثلاً وفرت لتلك الشركات إعفاء ضريبي لمدة عامين اضافة إلى ثلاث سنوات متعاقبة بنصف معدل الضريبة , واذا كان هذا الاجراء يأتي للتخفيف من حدة الفساد الداخلي وتشجيع الاستثمارات الاجنبية , فهذا يشير إلى ارتفاع درجة الفساد في الصين ، ان البلدان الاسيوية تستطيع ان تجذب الاستثمار الاجنبي دون حوافز ضريبية إذا استطاعت السيطرة على الفساد الداخلي في بلدانها.

3.الاثار على النمو الاقتصادي: اذا كان الفساد يخفض الاستثمار المحلي ويقلل الاستثمار الاجنبي فمن الطبيعي ان يكون الفساد مخفضاً للنمو الاقتصادي.

4.الآثار على حجم وتكوين الانفاق وتكوين الانفاق الحكومي : اجريت دراسة منهجية عن تأثير الفساد على المالية العامة وتوصل إلى النتائج التالية:

أ. يؤدي الفساد إلى زيادة حجم الاستثمارات العامة على حساب الاستثمار الخاص لكون العديد من بنود الانفاق العام طيعة لتلاعب كبار المسؤولين في الحصول على رشاوي.

ب. يشوه الفساد تكوين النفقات العامة بعيداً عن التشغيل والصيانة اللازمة من أجل الانفاق على معدات جديدة.

ج. يشوه الفساد تكوين النفقات العامة بعيداً عن حاجة الصحة والتعليم للتمويل؛ لأن هذه النفقات بالمقارنة مع نفقات المشاريع الاخرى ، هي أقل سهولة على المسؤولين في انتزاع الريع.

د. يقلل الفساد من انتاجية الاستثمارات العامة والبنية التحتية للبلد.

هـ. قد يخفض الفساد من ضريبة الدخل لأنه ينال من قدرة الحكومة على جمع الضرائب والرسوم الجمركية.

وقد أيد ما ورد ذلك إذ وجد ان الفساد يجعل الحكومة تميل إلى ترجيح النفقات العامة بعيدا عن الصحة والتعليم اللتان يفترض انهما اكثر منعة في التلاعب لأغراض الرشوة مقارنة بالمشاريع الاخرى، كما وجد ان الزيادة في الفساد تؤدي إلى تخفيض نوعية طرق المواصلات وتزايد في معدلات الانقطاع الكهربائي وعيوب الاتصالات وفقدان المياه.

5.التحيز الحضري والفقر : ان الرغبة في الحصول على رشاوي يشوه التصرف بطرق مختلفة، لاسيما في المشاريع العامة التي لم تحصل على ميزانية كافية، وان كانت قيمتها الاجتماعية مرتفعة، فمشاريع الدفاع الكبيرة الحجم غالباً ما تنال حظوة بين السياسيين والبيروقراطيين بسبب حجمها وسرية غالبيتها وتكون عقودها غالباً على حساب ميزانية الصحة الريفية والعيادات المختصة بالصحة الوقائية.

هذه أهم آثار الفساد التي أحببت بيانها في هذه المسألة، ولو ذهبت لجرد كل آثار الفساد لطال بي المقام، ولكني آثرت ذكر الأكثر أثراً في الاقتصادات العالمية.

المطلب الثالث : الجدوى الفعلية من قيام مؤسسة الحسبة الرقابية في القضاء على الفساد الاقتصادي

لقد باتت الضرورة ملحة لاستكمال بعث مؤسسة الحسبة كإحدى المؤسسات التي تشكل المنظومة المؤسساتية التي يتميز بها الاقتصاد الإسلامي ، هذه المؤسسة التي عُطِلت أثناء فترة الاستعمار الغربي الذي اجتاح معظم دول العالم الإسلامي ، فحرمت واستمر تغييبها بعد الاستقلال في ظل المحاولات الفاشلة لتطبيق مناهج التحديث التغريبي ، دون أن يسد الفراغ التوجيهي والرقابي الذي ترتب عن تعطيلها أو يقلل من التكاليف الكبيرة الناتجة عن تطور آليات الفساد الاقتصادي، وسوف ندرس هذه الجدوى من ناحيتين[42]:

1. الجدوى الاقتصادية الحالية لمؤسسة الحسبة الرقابية : إن قيام مؤسسة الحسبة بدورها التوجيهي والرقابي سيؤدي حتما إلى تخفيض التكاليف الحالية التي تتحملها معظم الاقتصادات العربية والإسلامية، ومنها:

أ. تخفيض التكاليف المرتبطة بانتشار الفساد الاقتصادي والانحرافات المترتبة عنه وما يرافقها من انعكاسات سلبية لها آثارها التكاليفية ، مثل تكاليف إضعاف الحافز نحو الاستثمار، وتكاليف تأخير إنجاز المشاريع ، وتكاليف حرمان رؤوس الأموال المحلية والأجنبية من الانسياب نحو منافذ الاستثمار دون الدخول في حلقة المعوقات البيروقراطية ، وتكاليف الهدر المتعلقة بالإيرادات العامة والمحلية وتكاليف الإسراف والتبذير المرتبطة بالنفقات العامة والمحلية ، وتكاليف تدهور كفاءة الحرف والمهن والوظائف وتدهور مستويات الجودة والإتقان... الخ.

ب. إن وجود مؤسسة الحسبة يساهم في زيادة عوائد الاقتصاد الوطني الناتجة عن رفع كفاءة الأداء ، وزيادة إنتاجية عناصر الإنتاج ، وسيادة المناخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الايجابي المحفز الذي يساعد على إحداث حركة اقتصادية إيجابية.

ولذا نرى بأن العوائد التي ستنتج عن إقامة مؤسسة الحسبة الرقابية ستفوق التكاليف المتعلقة بتوطين جهازها المؤسسي ، ولا غرابة إذا وجدنا بأن إنشاء أجهزة الرقابة المستقلة ، ودواوين المظالم وغيرها من الهيئات الخاصة للحد من الفساد ، أصبحت من المطالب التي تؤكد عليها بعض المؤسسات الدولية الكبرى كالبنوك الدولية والمنظمات

الحديثة على المستوى الدولي التي أُنشِئت بغرض مناهضة الفساد وآلياته.

2. الجدوى الحضارية والاجتماعية لمؤسسة الحسبة الرقابية : إن المنهج الغربي يقوم على أساس عولمة خصوص يته الحضارية ويسعى بموجب ذلك إلى تهميش النماذج الحضارية الأخرى بتحطيم قاعدتها الاقتصادية المادية في ظل منافسة احتكارية تكتلاتية غير متكافئة مع دول ضعيفة ومؤسسات اقتصادية أضعف ، ولهذا فإن من مصلحة الإنسانية اليوم أن تشهد ظهور نماذج تنموية حضارية أخرى يكون في ها التعاون والتكامل بديلان للصراع والهيمنة اللذان يكرسان الأُحادية الحضارية.

فهناك ضرورة موضوعية لتنمية الجوانب المادية والمعنوية التي تبرز ملامح خصائص المنهج الإسلامي وصولا إلى عالم تتطور فيه النماذج المجتمعية بعاداتها وتقاليدها وأنواعها و أذواقها وأنماط حياتها فتتجسد روعة الحياة البشرية وتنوعها وتتجلى أناقتها الحضارية، وقوفا في وجه محاولات التنميط الأحادي الحالي الذي يهدف إلى عولمة القيم الغربية وعلمنه أيديولوجيتها وتديين نظرياتها وتعويم أنماط حياتها لخدمه حفنة من المضاربين والمرابين الذين يتحكمون في أسواق العالم ويستحوذون على ثرواته.

فمهمة مؤسسة الحسبة الرقابية هامة وضرورية في مجال ضبط السلوك الإنساني وتوجيهه بشكل يقلل من الانحرافات الاجتماعية ويبني نمطا حياتيا يدعم الجوانب التي تظهر خصوصية المجتمع وتساعد على نموه المضطر ب في إطار المحيط الإقليمي والعالمي السائد ، الأمر الذي يؤدي إلى تنامي الآثار الإيجابية الاجتماعية على الحياة الاقتصادية بصورة تعظم المنافع وتقلل من التكاليف الحالية التي يتحملها المجتمع في ظل الفراغ الرقابي الناتج عن تغييب مؤسسة الحسبة.

الخاتمة والنتائج

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات ، والصلاة والسلام على الرحمة المهداة ، ختاماً وبعد ما قدمته في بحثي هذا أحببت أن أُبين بعض النتائج التي خرجت بها:

1. الحِسبة وظيفة شرعية إسلامية وأول من مارسها هو رسول الله ﷺ، وأما الشبهة التي أطلقها المستشرقون بأن لها أصول عند اليونان ، فإنها شبهة باطلة لاختلاف هذه الوظيفة في الشكل والجوهر عما كانت عليه عند اليونان.
2. لابد أن يكون (المحتسب)– وهو من يمارس وظيفة الحسبة– متحلياً بصفات معينة أهمها (عاملاً بما يعلم، قاصداً بفعله مرضاة الله، لين القول ، طلق الوجه ، صابراً على ما يلاقي من الناس).
3. إن من أهم وظائف المحتسب مجموعة أوامر منها (أداء الأمانات ، الصدق في التعاملات... الخ) ومجموعة نواهي منها (النهي عن الغش ، وعن العقود التي حرمها الله ورسوله ﷺ، سائر أنواع التدليس).
4. إن من أهم أسباب الفساد (اتساع حرية التصرف للمسؤولين، وقلة المساءلة، والاستهانة بالقوانين، والتحولات الاقتصادية التي يشهدها العالم أجمع في ظل العولمة).
5. إن للفساد الاقتصادي آثاراً كثيرة من أهمها (التأثير السلبي على اقتصاديات الدول ، يخفض الفساد من حوافز الاستثمار ، تكليفه القطاع العام مليارات الدولارات، إضافةً إلى أن الفساد يؤدي إلى تراجع أداء الأجهزة الحكومية).
6. أن قيام مؤسسة الحسبة ضرورة ملحة لاستشراء ظاهرة الفساد ، هذه الظاهرة التي صارت داءً ينخر أكبر الاقتصادات العالمية ، والناظر في تاريخ الأمة الإسلامية يعلم كيف عملت الحسبة على القضاء على الفساد الاقتصادي بشكل عملي.

هوامش البحث

(1) صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت256هـ)، دار السلام ، الرياض، ط2، 1419هـ، ص9، حديث رقم 38.

(2) ينظر مادة (حَسَبَ) في لسان العرب لمحمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري الأفريقي (ت711هـ)، دار صادر ، بيروت، ط3، 1414هـ، 1/ 310، القاموس المحيط لمجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت817هـ)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 2005م، 1/ 74.

(3) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر ومحمد النجار)، دار الدعوة، القاهرة، 1/ 171.

(4) ينظر مادة (حَسَبَ) في لسان العرب 1/ 130، والقاموس المحيط 1/ 74، والمعجم الوسيط 1/ 171.

(5) المصادر السابقة.

(6) الطرق الحُكمية في السياسة الشرعية لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين المعروف بابن قيم الجوزية (ت751هـ)، مكتبة دار البيان، ص240.

(7) مقدمة ابن خلدون لابن خلدون، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت العلوم والفنون والآداب ، الدار البيضاء، 2005م.

(8) الحسبة في الإ سلام لأحمد مصطفى المراغي، الجزيرة للنشر والتوزيع، 2005م، ط1، ص5.

(9) صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، دار السلام ، الرياض، ط2، 1421هـ، ص58، حديث رقم 284.

(10) دور الحسبة في حفظ المجتمعات وخطورة تركها، مقال مطول على شبكة الانترنت لمحمد سيد الحاج، منشور على موقع صيد الفوائد، ص2.

(11) الحسبة مفهوما، بحث علمي للطالبة منى الحربي وهي طالبة ماجستير في علم الاجتماع، ص2.

(12) معالم القربة في أحكام الحسبة، تأليف محمّد بن محمّد بن أحمد القرشي المعروف بـ (ابن الأخوة)، عنى بنقله وتصحيحه روبين ليفي، مطبعة دار الفنون بكيمبرنج 1938م، ص8.

(13) البقرة: 44.

(14) صحيح مسلم ص1133، حديث رقم 6601.

(15) المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم بن محمد بن عبد الله (ت405هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م، 4/ 92، وقال الذهبي : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(16) لم أقف على تخريج هذا الأثر ولكن ذكره ابن الجوزي في مناقب عمر بن الخطاب ﵁ ص117 (طبعة دار ابن خلدون الإسكندرية).

(17) الحسبة في الإسلام أو (وظيفة الحكومة الإسلامية) لأحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية (ت728هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ص12- 13.

(18) بيع الغرر، وهو الخطر الذي لا يدرى أيكون أم لا، كبيع العبد الآبق، والطائر في الهواء . فهذا ناقص لا يتم البيع فيه أبدا، معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت95هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م، 4/ 381.

(19) حبل ا لحبلة نتاج النتاج وولد الجنين ، مختار الصحاح لزين الدين محمد الرازي (ت666هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية ، بيروت، 1999م، ط5، 1/ 66.

(20) الملامسة: لمس الرجل ثوب الآخر بيده، بالليل أو بالنهار، ولا يقلبه إلا بذلك، والمنابذة : أن ينبذ الرجل إلى الرجل ثوبه، وينبذ الآخر اليه ثوبه، ويكون بذلك بيعهما من غير نظر ولا تراضٍ. الموسوعة الفقهية الكويتية، 9/ 140.

(21) النجش: أن تزايد في المبيع بثمن كثير لينظر إليك الناظر فيقع فيه، معجم مقاييس اللغة 5/ 394.

(22) الحسبة لابن تيمية ص19.

(23) الحسبة لابن تيمية ص24، 26.

(24) عبقرية الإسلام في أصول الحكم لمنير العجلاني، دار النفائس ، بيروت، ط2، 1988م، ص343.

(25) دلالة على شدة العقوبة.

(26) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب ، لشهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت1041هـ)، 1/ 219.

(27) لسان العرب لابن منظور، 3/ 335.

(28) المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت502هـ)، دار القلم، بيروت، ص379.

(29) تفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد بن طاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع ، تونس، 1997م، 1/ 284.

(30) البقرة: 205.

(31) البقرة: 188.

(32) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصر الجوهري الفارابي (ت393هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ 2/ 524.

(33) النظام الاقتصادي في الإسلام (مبادئه وأهدافه) لأحمد العسال وفتحي أحمد عبد الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1980م، ص15.

(34) تقرير التنمية في العالم، 1996م، ص124.

(35) الفساد الاقتصادي (أنواعه، أسبابه، آثاره علاجه) بحث للدكتور عبد الله بن حاسن الجابري، طبعة تمهيدية، ص3.

(36) يُنظر تقرير عن التنمية في العالم 1977م البنك الدولي، ص108– 114، بتصرف.

(37) السيارة ليكساس وشجرة الزيتون– محاولة لفهم العولمة لتوماس فريدمان، ترجمة ليلى زيدان، الدار الدولية للنشر والتوزيع، 2001م، ط2، ص207– 213.

(38) الفساد الاقتصادي للجابري، ص5، بتصرف.

(39) نقلاً عن الموقع الرسمي للمنظمة الدولية للأجهزة العُليا للرقابة والمحاسبة (Intosai) (http://www.intosai.org/ar/portal/about_us/un_intosai_seminars).

(40) الفساد (ماهيته، صوره، آثاره العامة) بحث للأستاذ الملا ولد محمد عمر، موريتانيا 2009م، ص7 بتصرف.

(41) شانغ جن وي Shang- Jin Wei استاذ مساعد للسياسة العامة في كلية كندي الحكومية في جامعة هارفارد، وباحث مساعد في معهد هارفارد للتنمية الدولية . قدم ورقة عمل إلى حلقة النزاهة في الحكم في آسيا التي نظمها برنامج الامم المتحدة للتنمية بالتعاون مع منظمة الشفافية الدولية فرع تايلند ، وانعقدت في بانكوك خلال الفترة 29 حزيران إلى 1 تموز عام 1998م، وللمزيد يمكن الاطلاع على الموقع التالي:
www.worldbank.org/wbi/governance/pdf/wei.pdf

(42) يُنظر الحسبة (دراسة أصولية تاريخية) للدكتور أحمد صبحي منصور، مركز المحروسة ، مصر، ط1، 1995، ص55، الحسبة النظرية والعملية عند شيخ الإسلام ابن تيمية،

للدكتور ناجي بن حسن بن صالح حضيري، دار الفضيلة ، السعودية، ط1، 1425هـ، ص75، أهمية الحسبة في النظام الإسلامي، لعبد الرحمن بن حسن البيتي، مكة المكرمة، 1428هـ، ص112.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. الإجراءات العملية الإسلامية لعلاج الفساد الاقتصادي ، للدكتور محمد عبد الحليم عمر، 2000م.
2. أهمية الحسبة في النظام الإسلامي ، لعبد الرحمن بن حسن البيتي ، مكة المكرمة ، 1428هـ.
3. تفسير التحرير والتنوير ، للشيخ محمد بن طاهر بن عاشور ، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م.
4. تقرير التنمية في العالم، 1996م.
5. تقرير عن التنمية في العالم 1977م البنك الدولي.
6. ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحِسبة والمحتسب ، تحقيق : الأستاذ ليفي بروفنسال ، المعهد العالمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955م.
7. الحسبة في الإسلام أو (وظيفة الحكومة الإسلامية)، لأحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية، دار الكتب العلمية، لبنان.
8. الحسبة (دراسة أصولية تاريخية)، للدكتور أحمد صبحي منصور ، مركز المحروسة ، مصر، ط1، 1995م.
9. الحسبة في الإسلام، لأحمد مصطفى المراغي، الجزيرة للنشر والتوزيع، ط1، 2005م.
10. الحسبة النظرية والعملية عند شيخ الإسلام ابن تيمية ، للدكتور ناجي بن حسن بن صالح حضيري، دار الفضيلة، السعودية، ط1، 1425هـ.
11. الحسبة ومفهوما ، بحث علمي للطالبة منى الحربي وهي طالبة ماجستير في علم الاجتماع.
12. دور الحسبة في حفظ المجتمعات وخطورة تركها ، مقال مطول على شبكة الانترنت لمحمد سيد الحاج، منشور على موقع صيد الفوائد.

13. السيارة ليكساس وشجرة الزيتون- محاولة لفهم العولمة ، لتوماس فريدمان ، ترجمة ليلى زيدان، الدار الدولية للنشر والتوزيع، ط2، 2001م.
14. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر الجوهري الفارابي (ت393هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم لملايين، بيروت، ط4، 1407هـ.
15. صحيح البخاري ، لمحمد بن إسماعيل البخاري الجعفي ، دار السلام، الرياض، ط2، 1419هـ.
16. صحيح مسلم ، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، دار السلام ، الرياض، ط2، 1421هـ.
17. الطرق الحُكمية في السياسة الشرعية ، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين المعروف بابن قيم الجوزية (ت751هـ)، مكتبة دار البيان.
18. عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، لمنير العجلاني ، دار النفائس ، بيروت ، ط2، 1988م.
19. الفساد الاقتصادي (أنواعه، أسبابه، آثاره علاجه)، بحث للدكتور عبد الله بن حاسن الجابري، طبعة تمهيدية.
20. الفساد (ماهيته، صوره، آثاره العامة)، بحث للأستاذ الملا ولد محمد عمر ، موريتانيا، 2009م.
21. القاموس المحيط، لمجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت817هـ)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 2005م.
22. لسان العرب ، لمحمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري الأفريقي (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
23. مختار الصحاح، لزين الدين محمد الرازي (ت666هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد ، المكتبة العصرية، بيروت، ط5، 1999م.
24. المستدرك على الصحيحين ، لأبي عبد الله الحاكم بن محمد بن عبد الله (ت405هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م.
25. معالم القربة في أحكام الحسبة، محمّد بن محمّد بن أحمد القرشي المعروف ب .(ابن الأخوة)، عني بنقله وتصحيحه روبين ليفي، مطبعة دار الفنون، بكيمبرنج، 1938م.

26. المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى ، أحمد الزيات ، حامد عبد القادر ومحمد النجار)، دار الدعوة، القاهرة.
27. المفردات في غريب القرآن ، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت502هـ)، دار القلم، بيروت.
28. معجم مقاييس اللغة ، لأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ، أبو الحسين (ت395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر ، 1979م.
29. مقدمة ابن خلدون ، لابن خلدون ، تحقيق : عبد السلام الشدادي ، بيت العلوم والفنون والآداب، الدار البيضاء، 2005م.
30. مناقب عمر بن الخطاب ﷺ، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي ، دار ابن خلدون، الإسكندرية.
31. النظام الاقتصادي في الإسلام (مبادئه وأهدافه)، لأحمد العسال وفتحي أحمد عبد الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1980م.
32. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب ، لشهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت1041هـ).

المواقع الالكترونية

1. الموقع العالمي للاقتصاد الإسلامي http://isegs.com/forum/index.php.
2. موسوعة الاقتصاد والتمويل الإسلامي http://iefpedia.com/arab.
3. موقع صيد الفوائد http://www.saaid.net.
4. الموقع الرسمي للمنظمة الدولية للأجهزة العُليا للرقابة والمحاسبة (Intosai) http://www.intosai.org/ar/portal/about_us/un_intosai_seminars
5. موقع طريق الإسلام http://www.islamweb.net/mainpage/index.php

الإصلاحات الاقتصادية والمالية للخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه (99- 101هـ)

م.د. سوري ياسين حسين

كلية الشريعة/ قسم الفقه

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين وصحبه أجمعين وبعد : إن غاية النظام الا قتصاد ي الوضعي هو تحقيق أ كبر عائد ممكن عن طريق رفع وتائر الإ نتاج المادي والتكنولوجي، متجاهلاً المقاييس والأهداف الانسانية والاجتماعية، الامر الذي ترتب عليه غياب مصلحة الفرد والجماعة فيما يتعلق بتوفير المأكل والملبس وماء الشرب.

لذلك فان أحد مقومات النظام الرأسمالي هو غياب دور الدولة في توفير حق التعلم والتعليم والعمل، وضرورة حماية دم الانسان وماله وعرضه . كما برزت مشكلة سوء توزيع الدخل – لا سيما في الدول المتقدمة صناعياً – مقترناً بضعف القدرة الشرائية للناس . ان اعتماد الحرية الفردية في التملك والتصرف في النظام الرأسمالي سبب العديد من المشاكل:

في مقدمتها سيطرة شهوة المال والسلطان على نفوس صانعي القرار، وسيادة روح الانانية عند اصحاب الأموال ولقد برهنت الاسس والمبادئ الا قتصاد ية الإسلام ية على نجاحها في النهوض بالوقع الاقتصادي للدول لاسيما في مجال دور الدولة عبر التاريخ من خلال التجارب التي طبقها الخلفاء في الدولة الإسلامية.

ويعد الخليفة عمر بن عبد العزيز [1] رحمه الله واحداً من هؤلاء، لذلك فان دراسة الاصلاحات الاقتصادية والمالية في عصره تفيدنا في استجلاء الدروس للفكر الا قتصادي الإسلامي وتراثه، وما يجب ان يكون عليه الرجل الاول في الدولة، فالخليفة الراشد لم تكن تشغله فتنة المال والسلطة ولكنه الاجر العظيم والثواب، أي التعويض عن فتنة الدنيا بثواب الاخرة، وليس هذا يعني ان النظام الا قتصاد ي في الإ سلام عدوًا للمال بل العكس هو الصحيح بدليل قوله تعالى ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ ﴾[2].

فالمال نعمة أو وسيلة بيد الانسان خاضع لمشيئته يؤدي منه حق الله تعالى للناس، وضمن هذا السياق ينظر الإسلام إلى المال ويشرع له.

وقد قسمت بحثي هذا على ست مسائل وكما يأتي:

المسألة الاولى: اصلاحاته في مقدار الخراج.

المسألة الثانية: حكم شراء الأرض الخراجية.

المسألة الثالثة : تتعلق بحكم اجتماع العشر وهو زكاة الزروع والثمار مع فريضة خراج الارض.

المسألة الرابعة: عن مزارعة الأراضي التي استصفاها الإمام لبيت المال.

المسألة الخامسة: اصلاحاته في الجزية وانسانيته في اسقاطها أو تخفيفها.

المسألة السادسة : تتعلق بتدابيره في موضوع عشور التجارة ومقاديرها وكيفية تحصيلها، سائلا المولى ان ينفعنا بأماناتهم وعدلهم انه نعم المولى ونعم المجيب.

المسألة الأولى
إصلاحاته في مقدار الخراج

تكاد تجمع معظم الاقوال المروية عن عمرو بن ميمون وعامر الشعبي ومحمد بن عبيد الثقفي على ان الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ وضع الخراج على الارض بحسب الطاقة وبمقدار (درهم وقفيز من طعام على جريب الزرع من الارض). وأرسل كلا من حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف على تقدير خراج سواد العراق قائلا : «أخاف ان تكونا حملتما الارض ما لا تطيق؟ قالا: حملناها أمرًا هي له مطيقة، فقال: لأن سلمني الله لأدعن أرمال أهل العراق لا يحتجن إلى رجل بعدي أبداً»[3].

وقد اختلف الفقهاء الأجلاء في جواز الزيادة على هذا المقدار الذي وضعه الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ أو النقص منه على اربعة اقوال:

القول الاول : هو قول الخليفة عمر بن عبد العزيز بجواز النقص م نه إذا عجز المزارعون عن التمام دون الزيادة عليه.

والى هذا القول ذهب الحسن بن صالح و أبو يوسف، على أن يكون النقص بأمر الإمام العادل[4].

الاستدلال: يمكن الاستدلال على مذهب الخليفة عمر بن عبد العزيز بما ذكره ابن رجب الحنبلي: انه لو فتح أمام المستأثرين بالفيء أبواب زيادة الخراج لأدى ذلك إلى ضرر عظيم على المزارعين، كما أنه لا يجوز أن يستقصى في وضع الخراج غاية ما يحتمله، وليجعل فيه لأرباب الأرض بقية يجبرون بها النوائب والجوائح.

وقد حكي أن والي العراق الحجاج بن يوسف الثقفي كتب إلى الخليفة عبد الملك بن مروان يستأذنه في أخذ الفضل من أموال السواد، فمنعه من ذلك وكتب اليه موبخاً : «لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك، و أبق لهم لحوما يعقدون بها شحوما»[5].

وعلى وفق هذا المنهج كتب الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى عامله على الكوفة عبد الحميد بن عبد الرحمن باعتقاد الإصلاحات الاتية:

1. ألا يأخذ من الخراب إلا ما يطيق، ولا من العامر الا وظيفة الخراج في رفق وتسكين لأرباب الارض[6]. انصافا للمزارعين وتحفيزا لهم على زيادة الإنتاج الزراعي.
2. ألا يأخذ خراجا من الاراضي غير الصالحة للزراعة قياسا على خراج الأ راضي الصالحة [7]. وهذ ا يدلل أن جباية الخراج قبل توليه الخلافة لم تكن بحسب طاقة وإنتاجية الارض، وإنما بشكل مطلق على الأراضي الخصبة وغير الخصبة.
3. نهى عن أخذ الأموال التي كانت تؤخذ مع الخراج ظلماً وجوراً ومنها: ثمن الصحف أو دفاتر الخراج، و أجور الذين يحرسون السجون ويحملون الأ خبار، وكذلك أجور المساحين والمختصين بضرب النقود من الصرافين، و أجور المخازن المحلية، وهذه كلها يجري تحميلها على مقدار الخراج المفروض دون وجه حق. كما ألغى نظام القبالة أو الكفالة في الخراج الذي اضطر الفلاحين إلى بيع دوابهم ومتاعهم لتسديد ما عليهم من خراج إلى متقبلي الخراج[8]. ونهى عن قبول الهدايا التي أصبحت عرفاً قائما في العصر الاموي، وكان مقدار ما يجبى منها بحدود «عشرة ملايين درهم »[9] وقيل «خمسين مليون درهم»[10].
4. أمر بعزل الولاة الظالمين ومنهم والي مصر للخليفة سليمان بن عبد الملك «أسامة بن زيد التنوخي»[11] وكتب إلى عامله على اليمن: «إنك كتبت إلي أنك وجدت أهل اليمن على ضريبة الخراج، مضروبة في أعناقهم كالجزية يؤدونها على كل حال أخصبوا أم أجدبوا، أحيوا أم ماتوا فسبحان الله رب العالمين، ثم سبحان الله رب العالمين، إذا أتاك كتابي هذا فدع ما تنكره من الباطل إلى ما تعرفه من الحق، وإن لم ترفع إلي إلا حفنة من ذرة»[12].

مناقشة وتحليل : ومن زاوية التحليل المالي تشير هذه الإصلاحات الاقتصادية إلى انخفاض في نسبة الوارد إلى ميزانية الدولة، لكن المتتبع للأحداث التاريخية، تجعله يلمس العكس وهو تحقيق زيادة كبيرة في المقدار المدفوع من الخراج، بسبب زيادة الإنتاج المرتبط بزيادة إنتاجية المزارع نفسه بسبب هذا المشروع الإصلاحي، والدليل ما ذكره المقدسي أن جباية سواد العراق وحده زاد إلى «مائة وأربعة وعشرين مليون درهم »[13]. وهو رقم لم تصل اليه مقادير الخراج في العصور السابقة له. زيادة على ذلك مسؤولية ما يترتب على الدولة الإسلامية من اعتبارات قيمية و أخلاقية خلافًا للأنظمة الوضعية التي تنظر إلى قوة اقتصادها ومكانتها من خلال النفع المادي والربح الفاحش حصراً.

القول الثاني : تجوز الزيادة عليهم دون النقص، وهي رواية عن الإمام احمد بن حنبل ونقل عنه «انه لا بأس من الزيادة عليهم إذا كانوا مطيقين لها» مثلما قال عمر ﵁.

الاستدلال: استدل الإمام أحمد بقول الخليفة عمر بن الخطاب ﵁ لكل من حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف: «أخاف أن تكونا حملتما الأرض ما لا تطيق». وهذا يعني أنه زاد عليهم ولم ينقص[14].

ويمكن الرد على ذلك: أن هذا التعليل هو خلاف لما روي عن الخليفة عمر بن الخطاب ﵁ من طريق محمد بن شهاب الزهري : أنه كان يضع الخراج بقدر الطاقة، إن احتاجوا خفف عنهم، وإن استغنوا زاد عليهم بقدر استغنائهم[15].

القول الثالث: ان الخراج يتقدر بما وضعه الخليفة عمر بن الخطاب ﵁ من غير زيادة أو نقص. وحكي هذا القول عن الإمام مالك والشافعي وفي رواية عن أحمد بن حنبل[16].

ووجه الدلالة عندهم : إن الخليفة عمر بن الخطاب ﵁ ضربه بمحضر من الصحابة، وعمل به الخلفاء الراشدون بعده فصار إجماعا لا يجوز نقضه أو تغيره[17].

الاستدلال: استدلوا فيما ذهبوا اليه بما يأتي:

1. بما روي عن خالد بن الوليد عن النبي ﷺ قال : «**لا تحل أموال المعاهدين الا بحقها**»[18].

واعترض عليه : أن ظاهر الحديث محمول على الأخذ بغير الحق، فأما الأخذ بحق فلا يدخل تحت هذا النهي[19].

2. بما رواه الحسن بن صالح: أن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام لم يغير شيئا مما صنعه أو وضعه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين قدم الكوفة ويؤثر عنه قوله : «ما كنت لأحل عقدة شدها عمر»[20].

واعترض عليه : برواية مصعب بن بريد الأنصا ري: «أن الإمام عليٍّ عليه السلام وضع الخراج على وجه يخالف ما وضعه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه»[21].

القول الرابع: تجوز الزيادة عليه والنقص منه بحسب ما يرى الإمام المصلحة.

وحكي هذا عن سفيان الثوري واسحق ومحمد بن الحسن، والمشهورة عن الإمام أحمد بن حنبل قوله «كان عمر رضي الله عنه قد زاد عليهم وقال: ما أرى هذا يضر بهم»[22].

ووجه الدلالة عندهم: أن الخليفة عمر بن الخطاب وضعه بحسب الطاقة ك ما في حديث عمرو بن ميمون السابق ذكره، وإذا كان وضعه بحسب الطاقة فذلك يختلف باختلاف الأزمان وأحوال المزارعين[23].

الترجيح: القول الرابع هو الراجح عندنا للأسباب الاتية:

1. لجواز تغير مقدار الخراج بالاجتهاد نحو الزيادة أو النقص، لاختلاف المصالح باختلاف الأزمنة، وقد روي شعبة بن الحكم قال: «سمعت عمرو بن ميمون قال : دخل عثمان بن حنيف على عمر بن الخطاب رضي الله عنه فسمعته يقول : والله لئن زدت على كل جريب أرض درهماً وقفيزاً من طع ام لا يضرهم ولا يجهدهم، قال نعم ، قال الإمام أحمد وأبو عبيد : أصح شيء في الخراج عن عمر رضي الله عنه هذا الحديث»[24].
2. ان التغير مرتبط بمصلحة الدولة الإ سلامية وما يراه الإمام مناسباً، وقد ورد أن الخلفاء في العصر العباسي نقلوا الخراج من مقدار معلوم على مساحة معلومة، إلى مقاسمة على الزرع، بسبب رخص الاسعار وخراب السواد وعدم إيفاء الغلات بخراجها . لأنهم رأوا ذلك أصلح للمسلمين . ونقل الخراج من المساحة إلى المقاسمة هو نوع من أنواع تغير الخراج بالزيادة مرة وبالنقص أخرى[25]. والأصل في ذلك : أن على واضع الخراج أن يأخذ في الحسبان بعض العوامل منها:

أ. جودة الارض أو رداءتها مما يزيد أو ينقص من الريع.

ب. اختلاف أنواع الزرع، فمن الثمار ما يرتفع ثمنه ومنها ما ينخفض.

ج. ما يختص بالسقي والشرب والقرب والبعد من الاسواق وكلفة ذلك على المزارع[26].

المسألة الثانية
حكم شراء الارض الخراجية

بعد أن استقر رأي الصحابة الكرام في زمن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ على حبس الارض فيئا لعموم المسلمين وضرب الخراج عليها بم قادير معلومة ليكون عدة لهم تناسلوا، اختلفوا في حكم شرائها من قبل المسلم، هل هي جائزه ام لا؟ على مذهبين:

المذهب الاول: الجواز. وهو مذهب الخليفة عمر بن عبد العزيز ورأيه الاول.

وقد رخص في شراء الارض الخراجية من الذمي بعض الصحابة والتابعين منهم عبدالله بن مسعود ومحمد بن سيرين، وجوز الإمام احمد بن حنبل الشراء بقدر الحاج ة إلى القوت[27].

واستدلوا فيما ذهبوا اليه بما يأتي:

1 -بقوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾[28]. وهو استدلال الخليفة عمر ابن عبد العزيز؛ بـأن الجزية المفروضة على الرؤوس في هذه الآية هي التي يترتب عليها ا لصغار، وليس الخراج المفروض على الأ رض، وعلى هذا فلا صغار في الخراج ومن ثم لا حرج في شراء الأرض[29].

2 -بشراء الحسن والحسين عليهما السلام من أرض الخراج، وهو مشهور عنهما، وكان ابن أبي ليلى لا يرى باساً بشرائها[30].

ووجه الدلالة عندهم ما يأتي:

1- إن المجوزين للشراء قد تأولوا الرخصة بـإقطاع الخليفة عثمان بن عفان ﷺ لبعض الصحابة من أرض السواد[31].

واعترض عليه : بـأن هذا الإ قطاع كان مما أصفاه الإمام لبيت المال من الأراضي العامرة التي لم يتعين مالكوها ولم يتميز مستحقوها، وكان منه إقطاع إجارة لا إقطاع تمليك[32].

2- انه لا بأس بالشراء عند اشتراط بقاء خراجها على البائع، وكان عبد الله بن مسعود قد اشترط على الذمي بقاء الخراج عليه تخلصاً من الصغار[33].

واعترض عليه : بأنه تعليل وصف بالضعيف لأ ن عملية الشراء تعني انتقال الصغار من البائع الذمي إلى المشتري المسلم، لأنه من غير المعقول أن يبقى الصغار على البائع بعد بيعه الأرض[34].

المذهب الثاني : الكراهة. وهو مذهب الإمام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل و أبو عبيد، وهو الرأي الاخر للخليفة عمر بن عبد العزيز[35]. واستدلوا فيما ذهبوا إليه بما يأتي:

1- إن الخراج صغار أو ذل مفروض على أهل الذمة ولا يجوز أن يقر به المسلم، للحديث الذي رواه ابو الدرداء «**من نزع صغار كافر فوضعه في عنقه فقد ولى الإ سلام ظهره**»[36]. وقول الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ «ولا يقرن أحدكم بالصغار بعد إذ نجاه الله»[37].

2- أبطل الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ شراء الصحابي عتبة بن فرقد لأرض على شط الفرات وأمره بردها على من اشتراها منه كونها فيئاً وملكا للمهاجرين والأ نصار جميعا[38].

وقد ورد النهي عن كثير من السلف منهم عبد الله بن معقل وإبراهيم النخعي والحسن بن صالح وورد عن مجاهد قوله «لا تشترها ولا تبعها»[39].

ووجه الدلالة عندهم:

1- أنهم عدّوا أرض الخراج ملكا عاما للمسلمين فلا ينفرد بها احد دون الاخرين، لذلك فان المشتري سيدفع ثمنا إلى البائع دون استحقاق لأنه يبيع ما لا يملك[40].

واعترض عليه : ان المشتري هنا يكون مستخلصا للأ رض من البائع الذمي، وعدوا الشراء مجرد انتفاع بمنافع الارض وتصرّف بخيراتها، وان المشتري ليس مالكا مطلقا لرقبتها[41].

2- ان مصدر الكراهة عند بعض الفقهاء هو ان الشراء يشغل المسلم بزراعة الارض ويصرفه عن الجهاد في سبيل الله[42].

واعترض عليه : اذا كان الشراء يشغل عن الجهاد فلا فرق بين أرض الخراج وأرض العشر فكلها تشغل المزارع عن الجهاد[43].

الراي الثاني للخليفة عمر بن عبد العزيز : عدل عن رأيه الأول في الجواز، ومنع شراء الارض الخراجية ، كما وضع حدا فاصلا لمعاملات الشراء وهو سنة (100هـ)، إذ

أمضى معاملات الشراء التي سبقت هذه السن ة لما تعلق بها من عقود ومواريث، ومنع الشراء بعدها، وسميت هذه السنة (بسنة المدة) وكتب كتابا : إن من اشترى بعد هذه السن ة فأن بيعه مردود فتناهى الناس عن الشراء وذكر أبو عبيد ان الخليفة وجّه كتابا إلى عامله على الجزيرة ميمون بن مهران نصه «أما بعد فحل بين أهل الأرض وبين بيع ما في أيديهم، فأنهم إنما يبيعون فيء المسلمين» بدليل قولته المشهورة «أما بعد فأني لا أعلم شيئا هو انفع لنائبة المسلمين ومادتهم من هذه الأرض التي جعلها الله فيئا لهم »[44]. إذن سبب عدول الخليفة عن رأيه في الجواز هو ان الارض فيء، وهي لله والانبات نعمة منه تعالى.

الترجيح: نرجح ما ذهب إليه المجوزون لشراء الأرض الخراجية لما يأتي:

1- لما فيه من توسعه على المسلمين باستثمارهم الارض، وهم أحرص على استغلالها على الوجه الأكمل عندما تكون الأرض بحوزتهم، متصرفين في منافعها وخيراتها، على أن يقترن ذلك بدفع حق الناس من خراجها عند ا نتقالها من يد إلى أخرى بيعا أو شراء، ويمكن للدولة الإسلامية متمثلة بالإمام أن تنزع منهم الأرض إذا عجزوا عن استثمارها وإعطائها للقادرين منهم على ذلك.

2- أنكر آخرون ان يكون الخراج جزيه بل هو عندهم أجره محضه مثل أجرة الأرض، لأن الجزية على الرؤوس، لذلك لا صغار في شرائها. ومما يدل على أن الخراج ليس جزيه أنه يستدام على الكافر بعد إسلامه، فلو كان جزيه لسقط بالإسلام فدل ذلك على أنه ليس جزية[45].

المسألة الثالثة
حكم اجتماع الخراج والعشر

وكما اختلف الفقهاء في حكم شراء الأ رض الخراجية ، اختلفوا في حكم اجتماع خراجها مع العشر الذي هو زكاة المسلمين في زرعهم وثمارهم، عند انتقالها من يد الذمي إلى يد المسلم عن طريق الشراء، وفيها قولان:

القول الاول: الوجوب، وهو قول الخليفة عمر بن عبد العزيز لمن سبق له شراء أرض الخراج من المسلمين قبل سنة المدة التي حددها وهي سنة مائة للهجرة.

وإلى هذا القول ذهب كل من الإمام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وسفيان بن سعيد بوجوب أخذ الخراج مع العشر(46).

واستدلوا فيما ذهبوا إليه بما يأتي:

1-أن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ والإمام علي بن أبي طالب ﷺ لم يطرحا الخراج عمن أسلم ولم يذكرا العشر بطرح؛ لأن العشر زكاة على كل مسلم.

ووجه الدلالة : هو أن الخراج أصل م فروض على الأرض من قبل أن تنتقل إلى المسلم، والعشر هو زكاة المسلم في زرعه(47).

2-أن الخراج على من هو عليه حكمه حكم الديون واجب في الذمة لأجل الارض، فهو موضوع على رقبتها كما توضع الجزية على رقاب الذميين . وهذا هو قول أكثر العلماء ومنهم أبن أبي ليلى وابن المبارك والاوزاعي وسفيان الثوري قالوا: بوجوب اجتماع الخراج والعشر.

ووجه الدلالة: أن الخراج أجرة الارض واجبة في الذمة، والعشر هو زكاة واجبة في الزرع، كما لو قام شخص بشراء أرض مقابل ثمن في ذمته وقام بزرعها، فاجتمع عليها ثمن الأرض وزكاة الزرع(48).

3-استدل الخليفة عمر بن عبد العزيز على وجوب اجتماعهما باختلاف سبب كل منهما فقد روى أبو عبيد عن عمرو بن ميمون قال «سألت عمر بن عبد العزيز عن المسلم تكون له أرض خراج فقال : خذ الخراج من ها هنا- وأشار بيده إلى الارض- وخذ الزكاة من هاهنا- وأشار بيده إلى الزرع» وهذا يعني أن سبب الخراج هو الأرض، وسبب العشر

هو الزرع . وفي رواية أخرى أنه قال «الخراج على الأ رض وفي الحب الزكاة . قال عمرو: ثم سألته مره أخرى فقال مثل ذلك»[49].

وفي ذلك كتب الخليفة إلى عماله فيمن كانت بيده أرض من أرض الخراج قبل سنة مائه هجرية أن يأخذ منه زكاة ما بقي بعد دفع خراج الأرض[50].

وبهذه الطريقة حافظ الخليفة عمر بن عبد العزيز على ال مورد الرئيس لميزانية الدولة: وهو الخراج : ليكون مصروفا في أعطيات الناس وأرزاق الذرية، زيادة على مورد العشر المصروف في الأصناف الثمانية.

القول الثاني: الكراهة. وهو قول بعض العلماء وعلى رأسهم عبد الله بن عباس ﷺ الذي كره اجتماع فريضة العشر مع وظيفة الخراج فقال «لا أحب أن يجتمع على المسلم صدقة المسلم وجزية الكافر» أما الليث بن سعد فلم ير العشر واجبا مع أداء الخراج، مع أنه كان يخرج العشر من أرضه تحوطا. وكذلك هو مذهب أبي حنيفة وطائفة من الكوفيين أنه: لا عشر مع الخراج[51].

واستدلوا فيما ذهبوا اليه بما يأتي:

1 -بحديث مرفوع من رواية يحيى بن عنبسة عن أبي حنيفة أوصله إلى النبي ﷺ أنه قال «**لا يجتمع على المسلم خراج وعشر**»[52].

واعترض عليه: قال بن حبان «ليس هذا من حديث الرسول ﷺ وذكره ابن الجوزي في الموضوعات»، وقال البيهقي «هو حديث باطل ويحيى هذا متهم بالوضع»[53].

2 -لم يشترط الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ ولا الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام العشر على الذين أسلموا من الدهاقين.

ووجه الدلالة : أن الخراج وجب في أرض فتحت عنوة، والعشر في أرض أسلم أهلها طوعا، والوضعان لا يجتمعان في أرض واحدة. ولذلك فإن سبب الحقّين- الخراج والعشر- هو سبب واحد وهي: الأرض النامية.

ويمكن الرد على ذلك : أن هؤلاء الذين أسلموا من الدهاقين كانوا قد طلبوا طرح الخراج عنهم والبقاء على العشر وحده، فلم يفعل الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ ولا الإمام علي عليه السلام، لم يطرحا الخراج عمن أسلم ولم يذكرا العشر بطرح[54].

الترجيح : نرجح ما ذهب اليه أصحاب القول الأول بال وجوب لأنه مما يفرّق بين العشر والخراج ويوضح انهما حقان اثنان هو : أن مصرف الخراج غير مصرف العشر، فالخراج مصروف في أعطية المقاتلة وأرزاق الذرية، والعشر هو صدقة أو زكاة مصروفة في الاصناف التي حددتها آيات الصدقات.

كما أن القبول بطرح الخراج عمن أسلم يعني حصول ت غيير في شكل ملكية الأرض الزراعية من خراجية إلى عشرية– يعني من أرض يدفع عنها الخراج إلى أرض يدفع عنها العشر– وهذا يعني قلة نسبة الوارد من استغلال الأرض، لأن نسبة العشر هي أقل من نسبة الخراج، وهذا فيه ضرر على ميزانية الدولة الإسلامية ، وفيه ضرر على الفقراء وتعطيلا لحقهم لأ ن الخرا ج مصروف في مصالح المسلمين العامة [55]. ومن هنا كان للخليفة عمر بن عبد العزيز رأيا صريحا بضرورة اجتماع الحقّين في الأرض الواحدة على المسلم، دعما للميزانية وإنصافا للفقراء.

المسألة الرابعة
مزارعة[56] اراضي الصوافي[57]

أمر الخليفة عمر بن عبد العزيز دفع هذه الأ راضي مزارعة مع الفلاحين بالثلث، فان لم تزرع فبالنصف، وإذا لم تزرع فقد أمر إعطائها بالعشر، فإن لم يوجد من يأخذها فقد أمر عماله بالإنفاق عليها ولا تبور [58].

وفي مشروعية المزارعة من عدمها مذهبين:

المذهب الاول : جواز هذا النوع من المعاملة على الأ رض، وهو مذهب الخليفة عمر بن عبد العزيز ومروي عن الخلفاء الراشدين، وجمع من الصحابة والتابعين، وإليه ذهب الإمام أحمد وأبو يوسف وابن حزم والإمامية.

واستدلوا على صحة المزارعة بما يأتي:

1 –روى ابن عمر «أن النبي ﷺ عامل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع»[59].

2 –بما رواه البخاري تعليقاً عن الإمام محمد الباقر قال «ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والربع، وزارع علي وسعد بن مالك وعبد الله بن مسعود وعمر بن عبد العزيز ...»[60].

3 -بفعل الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ فقد عامل الناس بدفع أراضي الصافية مقاسمة على الثلث أو الثلثين في اليمن، كما أصفى عشرة أصناف من أراضي السواد واستغلها لبيت المال[61].

اعترض على صحة المزارعة : بكثير من الأ حاديث في النهي عنها، وصرحت بمنحها إلى الغير ليزرعها ويستثمرها بدون مقابل، منها حديث ثابت بن الضحاك «ان رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة وأمر بالمؤاجرة»[62].

المذهب الثاني : هو عد م مشروعية المزارعة، وهو مذهب أبي حنيفة وبعض الزيدية[63].

واستدلوا على النهي عنها بما يأتي:

1 -بحديث رافع بن خديج قال «نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعاً ، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا، نهانا ان نحاقل الأ رض، نكريها على الثلث والربع والطعام المسمى...»[64].

2 -بحديث ثابت بن الضحاك «ان رسول الله ﷺ نهى عن الزارعة وأمر بالمؤاجرة»[65].

واعترض عليه: بمعاملة الرسول ﷺ لأهل خيبر على شطر ما يخرج من الأ رض، قال النووي : «انه لا تقبل دعوى كون المزارعة إنما جا زت تبعا للمساقاة بل جازت مستقلة»[66].

الترجيح: نرجح ما ذهب اليه أصحاب المذهب الأول وهو الجواز لما يأتي:

1 -كون النهي الوارد عن المزارعة لم يكن المقصود منه التحريم و إنما حث الصحابة على التعاون وإشاعة روح المحبة، عن طريق منح الأ رض الزائدة عن حاجة المسلم إلى أخيه المسلم ليستفيد منها . ويمكن حمل هذا النهي أنه منسوخ بفعل النبي ﷺ مع أهل خيبر وبفعل الخلفاء الراشدين وبقية الصحابة والتابعين.

2 -إن معاملة الرسول ﷺ لأهل خيبر دليل قطعي على أن من حق الدولة أن تمتلك الأرض التي آلت اليها بحق الفتح، وان تستثمرها مقابل شطر ما يخرج منها، كما يفهم هذا من كتاب الخليفة عمر بن عبد العزيز «أنظروا ما قبلكم من أرض الصافية فلعطوها بالمزارعة»[67]، حتى ولو أنفقوا عليها من بيت المال بهدف استغلالها وتشغيل

العاطلين عن العمل، زيادة على تحقيق الأمن الغذائي للدولة الإسلامية وزيادة العائد إلى ميزانيتها.

3 -زيادة على ما ذكر فان من أسباب النهي الوارد عن المزارعة من قبل بعض العلماء الأجلاء- والله اعلم- هو ربط العائد من الإنتاج الزراعي، بجزء من الأرض، والصحيح هو أن يكون العائد مشاعاً على مساحة الأرض كلها. كذلك ان يكون المقدار المتفق عليه بين الطرفين من العائد معلوم القدر ولا جهالة فيه مثل الربع أو الثلث أو النصف، بدليل قول رافع بن خديج «كنا نكري الأرض على ان لنا هذه ولهم هذه، فربما أخرجت هذه ولم تخرج هذه، فنهانا عن ذلك»[68].

المسألة الخامسة

إصلاحاته في الجزية[69]

لم نجد زيادة تذكر في إيراد الجزية في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز ؛ لأنه عمل على نقصانها أو تخفيفها أو إسقاطها عمن اسلم، لأ ن المبادئ والقيم التي آمن بها تتجاوز حدود النظرة إلى المال، وإن المال بحد ذاته وسيلة لتحقيق غاية وليس غاية في حد ذاته.

ويمكن مناقشة إصلاحات الخليفة عمر بن عبد العزيز من خلال المحورين الآتيين:

المحور الاول: أسقاط الجزية عمن اسلم: ترتب على إسلام أهل الذمة في العصر الأموي أثر مالي سلبي من وجهة نظر بعض الأمراء ومتقبلو الخراج يتمثل بإعفاء من أسلم من الجزية وهذا يعني قلة الوارد إلى بيت المال وكانت تمثل مشكلة مالية لاسيما في زمن والي العراق الحجاج بن يوسف الثقفي، إذ تولى الدهاقين ونبلاء الفرس جبايتها وأخذها ممن أسلم تعمدا، فكانوا يعفون الأغنياء المتنفذين ويأخذونها من الفقراء الذين لا حول لهم ولا قوة من أبناء جلدتهم الذين دخلوا الإسلام حديثاً، وتشير الحقائق التاريخية في أقليم خراسان- على سبيل المثال- أن ثلاثين الف مسلم لا يزالون يدفعون الجزية وأن ثمانين الفا من المشركين المجوس معفوين منها.

وعندما آل أمر الخلافة إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز كانت الازمة المالية على اشدها فأبدى جهداً متميزاً وبعد نظر ومرونة سياسية إذ توصل إلى حل يحفظ حقوق بيت المال ويراعي مبادئ الإسلام وفئات المجتمع وعدّ الجزية فريضة يدفعها غير المسلم وترفع عنه بعد إسلامه[70]. فكان من إجراءاته:

1 –أنه كتب إلى عدي بن أرطأة واليه على البصرة أما بعد : «فإن الله سبحانه وتعالى أمر أن تؤخذ الجزية ممن رغب عن الإسلام واختار الكفر عتياً وخسراناً مبيناً»[71]. مستدلاً بحديث ابن عباس ﷺ مرفوعا «**ليس على المسلم جزية**»[72].

2 –عندما كتب إليه واليه على مصر حيان بن شريح بأن دخول أهل الذمة في الإسلام قد اضر بمقدار الجزية الواردة إلى بيت المال حتى تلفت، كتب له الخليفة مؤدباً ومعلماً: «أن قبح الله رأيك فأن الله أنما بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً»[73]. مستشعراً وصية الرسول ﷺ فيما رواه الزهري عن مالك «**إذا افتتحتم مصر فلستوصوا بالقبط خيراً فأن لهم ذمة ورحماً**»[74].

المحور الثاني: إجراءاته في تخفيف الجزية : ومن تدابيره في انقاص أو تخفيض الجزية عن الذميين:

1 انه أمر عامله على البصرة ان يضع الجزية عمن اطاق حملها قائلا له «وأنظر من قبلك من أهل الذمة من كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب، فأجر عليه من بيت المال ما يصلحه». مستدلا بفعل الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ قائلا: «انه بلغني ان أمير المؤمنين عمر مر بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس فقال: ما أنصفناك ان كنا اخذنا منك الجزية في شيبتك ثم ضيعناك في كبرك»[75].

2 وجه بحط الجزية المفروضة زيادة على أهل مدينة قبرص والتي فرضت في زمن الخليفة عبد الملك بن مروان من ثمانية آلاف إلى سبعة آلاف دينار [76].

3 وقد عمل بفعل الرسول ﷺ فيما يتعلق بجزية أهل مدينة نجران في اليمن وكانوا أهل ذمه، فإن اصل الصلح بينهم وبين الرسول ﷺ كان على الفي حله، على أن يقبل منهم ما أعطوه من سلاح أو خيل أو متاع أو عروض قصاصاً أو عوضاً من الحلل[77].

وفي زمن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ أصابوا الربا فخافهم على الإسلام واجلاهم إلى نجرانية الكوفة، فلما استخلف الخليفة عثمان بن عفان ﷺ سألوه ان يحط عنهم منها

فأمر عامله على الكوفة الوليد بن عقبه فأسقط عنهم من جزيتهم مائتي حله لوجه الله تعالى وأوصى بهم كونهم أهل ذمة.

ولما كانت أيام الخليفة معاوية بن أبي سفيان أو يزيد بن معاوية شكوا اليه موت من مات أو إسلام من أسلم منهم وأحضروا له كتاب الخليفة عثمان بن عفان ﷺ فوضع عنهم مائتي حله اخرى، فلما ولي الحجاج بن يوسف الثقفي العراق وخرج عليه عبد الرحمن بن الأشعث اتهمهم بموالاته فردهم إلى الف وثمانمائة حلة، وبقوا على هذا الحال إلى أيام الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، فشكوا اليه ظلم الحجاج وإلحاح الأعراب فرأى ان اصل الصلح بينهم وبين الرسول ﷺ انما هو جزية على الرؤوس وليس على الارض، وان مقدارها يسقط باعتناق الإسلام وبموت من مات منهم، وامر بأجراء احصاء دقيق عليهم، وبعد المسح قرر اسقاط جزية الميت والمسلم منهم، فألزمهم جزية مقدارها مائتي حله فقط وهي تعادل ثمانية آلاف درهم[78]. مستدلا بالآثار الواردة عن الرسول ﷺ ومنها:

1- انه لما ولى عبدالله بن الارقم على جزية أهل الذمة ناداه قائلا «**ألا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة**»[79].

2- ورد عن هشام بن حزام انه مر على قوم يعذبون في الجزية في فلسطين فقال هشام سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ان الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا**»[80].

وهذا هو عين العدل والانصاف في إسقاط الجزية عمن أسلم أو تخفيفها عن أهل الذمة في تدابير الخليفة عمر بن عبد العزيز كما يفهم من جوابه إلى واليه على البصرة قائلا له «فهمت كتابك والله لوددت أن الناس كلهم أسلموا حتى نكون أنا وأنت حراثين نأكل من كسب ايدينا»[81].

مناقشة وتحليل: قد يعتقد من وجهة نظر اقتصادية معاصرة أن إجراء الخليفة بإسقاط أو تخفيف الجزية قد ينعكس سلبا على الحجم الكلي للإيرادات المستحصلة، لكن الذي حصل هو غير ذلك، إذ ازداد عدد الداخلين في الإسلام بسبب هذه الإصلاحات، وازداد معهم حجم الإنتاج، كما ارتفعت إنتاجية الفرد للإحساس بالأمن والشعور بالطمأنينة والعدل. الأمر الذي أدى إلى زيادة الخراج المصروف في مصالح المسلمين، وكثرت الصدقات المدفوعة من قبل أهل الذمة الذين دخلوا الإسلام، والمصروفة إلى الفقراء وغيرهم.

اقترن ذلك بصدور أمر من الخليفة برد الأموال المغتصبة والمصادرة إلى الصحابة، أو إلى بيت المال إذا كانت تقع ضمن الأملاك العامة[82].

وهذه الأموال المتجمعة في الميزانية مكنت الدولة الإسلامية متمثلة بشخص الخليفة عمر بن عبد العزيز من القيام بإصلاحات اقتصادية متعددة منها:

1 تحقيق مبدأ الكفاية الاقتصادية لكل واحد، ابتداء من توفير السكن للرجل والخادم والفرس وحتى الأثاث في بيته، ولم ينس المودعين في السجون من الرجال والنساء فقرر لهم كسوتهم صيفا وشتاء[83].

2 تحقيق مبدأ التوازن الاقتصادي أو التقارب في مستويات المعيشة بين فئات المجتمع. وقد روي عن مروان بن شجاع أنه قال «أثبتني عمر بن عبد العزيز وأنا فطيم في عشرة دنانير»[84]. كيف لا وقد انتقد سياسة الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك قائلا له «لقد رأيتك زدت أهل الغنى وتركت أهل الفقر بفقرهم»[85].

المسألة السادسة
عشور التجارة[86]

ومن اجراءات الخليفة عمر بن عبد العزيز الاقتصادية الخاصة بالعشور:

اولا- الدعوة إلى حرية التجارة : دعا الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى حرية التجارة وحرية الكسب في البر والبحر وان لا يمنع الناس ولا يحبسون وان لا يحال بين الناس ومعاشهم[87].

مستدلا : بقوله تعالى ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾﴾[88].

وبناءً على هذه الدعوة فقد تم اطلاق الجسور والمعابر للسابلة يسيرون عليها دون ان تفرض عليهم فريضة[89]، والغى أسلوب العنف في تحصيل مستحقات الدولة المالية على التجار مما سهل التبادل التجاري وتنمية التجارة [90]، وكذلك جعل استراحات على طريق التجارات مع بلاد المشرق [91]، كما طالب الولاة أن يتعهدوا دواب التجار والمسافرين ولمن انقطع به الطريق ويعطوا من المال ما يكفيهم الوصول إلى بلدهم، كما منع العطاء عن التجار حتى تكون التجارة مصدر رزقهم الوحيد فيهتموا وينشطوا أكثر في ميدانها[92].

ثانيا- تحصيل العشور: وفي تحصيله لهذا المورد فقد كان يأخذ من الذمي نصف العشر مقابل توفير الأمن له واستفادته من مرافق الدولة الإسلامية عند انتقاله في تجارته من بلد إلى آخر، وهذا ما يعرف في الاقتصاد الحديث بمبدأ **(الجباية بالحماية)**[93].

وأخذ من الحربي العشر كاملا من باب المعاملة بالمثل استدلالاً بفعل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رواية عاصم أن أبا موسى الأ شعري كتب إليه «أن تجارا من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر قال له: فخذ أنت منهم كما يأخذون من المسلمين»[94].

وأمر ان يؤخذ من المسلمين ربع العشر فقط وهي الزكاة على فرضها ؛ لأن المسلمين لا يعشرون، بدليل حديث الرسول ﷺ «**ليس على المسلمين عشور أنما العشور على اليهود والنصارى**»[95].

وقد كان موقف الخليفة رحمه الله حازما في جباية هذه الفريضة، فقد أمر بالرفق وأن تؤخذ بحقها دون وكس أو شطط بسبب ما تنامى إلى سمعه قبل خلافته انتشار ما يسمى بالمحطات التجارية، وهي على شكل سلاسل أو حبل يمد على عرض النهر وتؤصر أو تحبس به السفن لأخذ العشور منها [96]. ولهذا سمى المكس الذي كان يؤخذ من التجار دون وجه حق بالبخس الذي قال تعالى عنه «ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين»[97]، وأمر عامله عبد الله بن عوف «أن أركب إلى البيت الذي برفح الذي يقال له المكس ثم أحمله إلى البور فانسفه نسفا ». ولم يعترض الخليفة رحمه الله في تحصيل هذ ه الفريضة على ما يؤخذ منها بوجه حق فقد كتب إلى عامله عدي بن أرطاه انه «من جاءك بالصدقة فاقبلها منه ومن لم يأتك بها فالله حسيبه»[98].

وشدد على ضرورة أ ن تكتب لدافعي العشور وثيقة براءة مؤرخة إلى الحول القادم[99]. تعزيزا للثقة ومنعا لتكرار جبايتها.

ثالثا- تعشير السلع المحرمة: لم يقبل الخليفة عمر بن عبد العزيز تعشير السلع المحرمة فقد كتب إلى واليه على البصرة جوابا على استفساره «انك كتبت الي تذكر من عشور الخمرة اربعة الاف درهم، وإن الخمرة لا يعشرها مسلم ولا يشتريها ولا يبيعها، فأمر برد المبلغ إلى صاحبه، فردها وقال: استغفر الله اني لا اعلم»[100].

الاستدلال: استدل الخليفة عمر بن عبد العزيز على عدم تعشير الخمرة بحديث الرسول ﷺ «**ان الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه**»(101).

مناقشة وتحليل: تعد التجارة قطاعا اقتصاديا هاما إلى جانب قطاع الزراعة في حينها، وقد أسهمت إيرادات العشور المستحصلة لتحقيق فائض تجاري في ميزانية الدولة الإسلامية، إلى جانب تحقيق العدالة في فرض مقاديرها على المال المعد للتجارة حصرا، ومنع تكرارها على المسلم والحربي والذمي.

كما ساعدت الحرية التي منحت للتجار على رواج واتساع الأسواق الإسلامية، عبر توفير السلع المتنوعة وتصدير الفائض منها، وتطوير الصناعات المحلية، مع تحقيق الميزات النسبية للدولة من خلال المبادلات التجارية مع الأقاليم الاخرى. كما أدت حرية التجارة إلى منع الاحتكار أو تحجيمه، والذي ينم و ويترعرع في ظل تقييد هذه الحرية، مع عدم إهمال فكرة أن نمو وتطور التجارة في العصر الاموي كان يشير إلى قوة وهيبة الدولة؛ لأنها السبب في تحقيق الفائض من العملات الصعبة الدنانير الذهبية والدراهم الفضية في وقتها(102).

الخاتمة

وتتلخص بما يأتي:

1. فيما يتعلق بمقدار الخراج المفروض على أهل الأرض فان الخليفة عمر بن عبد العزيز نهج نهجا إنسانياً رحيما بجواز النقص، إذا عجز أهل الارض عن التمام دون الزيادة، بسبب ما تنامى إلى سمعه من جور وظلم بحق المزارعين، مارسه بعض الولاة ومتقبلو الخ راج وعمالهم قبل خلافته، لذلك أراد سد الأبواب المؤدية إلى الظلم والاستغلال فكتب رسالته المشهورة في تنظيم الخراج وجبايته إلى الولاة بموجب هذا النهج السليم.
2. اما عن حكم شراء الأرض الخراجية فقد كان من التابعين المجوزين لشراء الأ رض ولم ير صغارا أو ذلا في شرائها، وإنما الصغار يترتب على الجزية، ولكنه رجع عن ر أيه هذا بعد ان توفرت القناعة عنده بأن الأرض هي المصدر الرئيس للناتج الصافي وهي أصل الموارد– متمثلا بالخراج– وأن بيعها إلى المسلم يعني تحويل أصلها من خراجية

إلى عشرية، مما يؤثر سلبا على الوارد إلى بيت المال باعتبار ان نسبة العشر هي أقل بكثير من نسبة الخراج.

3. وعندما تولى الخلافة، كانت مشكلة كراهة اجتماع عشر الزروع والثمار مع الخراج أو وجوبه قد استشرت بين المسلمين، واصبحت من المشاكل المثيرة للجدل بين من هو كاره لها وموجب، فعلى رأي من رأى ان الخراج فيء عام للمسلمين و انه صغار لا ينبغي الدخول فيه كره اجتماع خراج الأ رض مع زكاة العشر على المسلم تنزيها له، وعلى مذهب من رأى ان كل من الخراج والعشر حقان مختلفان الأ ول يتعلق بالأرض والثاني يتعلق بالزرع لم ير باسا باجتماع كل منهما على المسلم وهو مذهب الخليفة عمر بن عبد العزيز.

4. وعن مزارعة أراضي الصوافي فان النهج الا قتصادي للخليفة عمر بن عبد العزيز انه امر بدفعها مزارعة مع أهل الارض. وكتب إلى عماله بذلك، مسترشدا ب إجراءات الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ في اليمن والعراق، وكان قد دفعها مقاسمة على الثلث أو الثلثين بحسب الكلفة، وقد بينا الرأي الراجح في مشروعية المزارعة و أهميتها اقتصاديا في دعم موارد الدولة الإسلامية وللمزارع نفسه.

5. اما عن اصلاحاته في تخفيف أو إسقاط الجزية فقد اعتمد على ثوابت من السنة، وفي مقدمتها فعل الرسول ﷺ والخليفة عمر بن الخطاب ﷺ. ومن أهم إجراءاته انه عمل على إسقاطها عمن أسلم ومن مات، وخففها عن أهل الذمة مستدلا بأقوال وردت عن الرسول ﷺ توصي بإنصاف ورعاية أهل الذمة لانهم أهل عهد مع المسلمين.

6. من اصلاحاته في تحصيل فريضة العشور، فانه دعا إلى حرية الكسب المشروع والتجارة، ووجه إلى اتباع الرفق واللين في جبايتها، ونهى عن إجراءات سابقة كانت الدولة تنتهجها من زيادة أو تكرار، كما نهى عن تعشير السلع المحرمة مستدلا بحديث الرسول ﷺ «**ان الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه**».

هوامش البحث

(1) هو عمر بن عبد العزيز بن مروان ابن الحكم الاموي المدني ثم الدمشقي أمير المؤمنين والامام العادل روى عن انس، وصلى انس خ لفه وقال ما رأيت احد اشبه صلاة برسول

الله ﷺ من هذا الفتى قال ابن سعد: كان ثقة مأمونا، وكان إمام عدل، مات يوم الجمعة لعشر بقين من رجب سنة احدى ومائه. ينظر: طبقات الحفاظ للسيوطي ص46، شذرات الذهب للحنبلي 119/1.

(2) سورة الاعراف: الآية 32.

(3) ينظر : الخراج لأبي يوسف ص 37، الخراج لابن آدم ص74، الأموال لأبي عبيد ص98، الاحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي ص 196، فتح الباري لابن حجر 59/7-60.

(4) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص86، فتح القدير للسيواسي 38/6.

(5) ينظر: الاحكام السلطانية للماوردي ص170، الاستخراج لابن رجب ص361.

(6) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص86، الأموال لأبي عبيد ص64، الاستخراج لابن رجب ص355.

(7) فقه الملوك للرحبي 578/1.

(8) ينظر: فقه الملوك للرحبي 582/1، الضرائب في السواد للدوري ص57.

(9) الوزراء والكتاب للجهشياري ص24.

(10) ادب الكتاب للصولي ص12.

(11) الخطط للمقريزي ص84.

(12) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عب د الحكم ص126، الكامل في التاريخ لابن الاثير 166/4، الخراج لضياء الدين الريس ص229.

(13) ينظر: احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم للمقدسي ص133.

(14) ينظر: الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص165، الاستخراج لابن رجب ص354.

(15) ينظر : الخراج لأبي يوسف ص39-40، الخراج لأبن آدم ص72، الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص165، المحرر في الفقه لابن تيمي ة 179/2، فتح الباري لا بن حجر 59/7

[16] ينظر : المدونة الكبرى لا بن مالك 387/1، الأحكام السلطانة للماوردي ص 196، المهذب للشيرازي 2/339–340، الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص 165، شرح فتح القدير للسيواسي 35/6–38.

[17] الاستخراج لابن رجب ص348.

[18] عون المعبود للعظيم ابادي 278/10.

[19] الاستخراج لابن رجب ص350.

[20] الخراج لابن آدم ص23–24.

[21] المصدر نفسه ص23.

[22] ينظر: الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص166، المحرر لابن تيمية 179/2، الاستخراج لابن رجب ص351.

[23] الاستخراج لابن رجب ص351.

[24] ينظر: الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص166، الاستخراج لابن رجب ص338.

[25] الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص165، الاستخراج لابن رجب ص357–358.

[26] ينظر: الاحكام السلطانية للماوردي ص170، الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص 167، الاستخراج لابن رجب ص360–361.

[27] الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص206.

[28] سورة التوبة: الآية 29.

[29] الاموال لأبي عبيد ص84

[30] ينظر: الخراج لأبي يوسف ص63، الخراج لابن آدم ص54.

[31] تاريخ بغداد للخطيب البغدادي 19/1.

[32] الاحكام السلطانية للماوردي ص219.

[33] الخراج لابن آدم ص53.

[34] الاقناع في فقه الإمام أحمد للحجاوي 34/2.

[35] ينظر : المدونة للإمام مالك 386/1، الأموال لأبي عبيد ص 104، المهذب للشيرازي 339/2، المقنع لابن قدامة 510/1.

(36) السنن لأبي داوود 108/3.

(37) الاموال لأبي عبيد ص77.

(38) الخراج لابن آدم ص54.

(39) المصدر نفسه ص55.

(40) ينظر: المغني لابن قدامة 585/2، الاستخراج لابن رجب ص369.

(41) الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص206، المغني لابن قدامة 587/2.

(42) ينظر: الأموال لأبي عبيد ص88-89، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص208.

(43) ينظر: مسند الإمام احمد 42/2، عون المعبود للآبادي 335/9.

(44) ينظر: الخراج لابن آدم ص58-59، الأموال لأبي عبيد ص135، 257.

(45) ينظر: الأموال لأبي عبيد ص84، الاستخراج لابن رجب ص382.

(46) ينظر: الخراج لابن آدم ص161، الأم للشافعي 3/ 240.

(47) ينظر: الخراج لابن آدم ص163، الأموال لأبي عبيد ص127- 128.

(48) الاموال لأبي عبيد ص126.

(49) الخراج لابن آدم ص160-161.

(50) الاموال لأبي عبيد ص88.

(51) ينظر: الخراج لابن آدم ص163، الأموال لأبي عبيد ص89، شرح فتح القدير للسيواسي 41/6، 42.

(52) الكامل في معرفة ضعفاء المحدثين للجرجاني، مخطوط ورقة 239.

(53) ينظر: نصب الراية للزيلعي 3/ 442، ميزان الاعتدال للذهبي 400/4.

(54) ينظر: الخراج لابن آدم ص163، الأموال لأبي عبيد ص127- 128.

(55) المغني لابن قدامة 729/2.

(56) المزارعة: هي دفع الارض إلى من يزرعها والزرع بينهما . ينظر: حلية العلماء للشاشي 377/5، نيل الاوطار للشوكاني 8/6.

(57) اراضي الصوافي: هي ما أصفاه الإمام لبيت المال وتشمل الأملاك والأراضي التي جلى عنها أهلها، أو ماتوا ولا وارث لها. ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص219.

(58) ينظر: الخراج لابن آدم ص59، الاستخراج لابن رجب ص192.

(59) ينظر: فتح الباري لابن حجر12/5، صحيح مسلم بشرح النووي 208/10.

(60) فتح الباري لابن حجر 12/5.

(61) ينظر : الخراج لأبي يوسف ص 75، الخراج لابن آدم ص60-61، الاستخراج لابن رجب ص194.

(62) صحيح مسلم بشرح النووي 204/10.

(63) ينظر: فتح القدير للسيواسي 45/8، البحر الزخار للمرتضى 68/5.

(64) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي 10/ 204، نيل الأوطار للشوكاني 11/6.

(65) نيل الأوطار للشوكاني 8/6.

(66) سبل السلام للصنعاني 78/3-79.

(67) ينظر: الخراج لابن آدم ص59، الاستخراج لابن رجب ص192.

(68) منهاج المسلم لأبي بكر الجزائري ص334.

(69) الجزية: هي الوظيفة المأخوذة من الكافر لإ قامته بدار الإ سلام في كل عام . ينظر: المغني لابن قدامة 557/10.

(70) النظم الإسلامية لعمر فوزي ص118، 120.

(71) سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز لابن الجوزي ص99.

(72) سنن أبي داوود 170/3.

(73) ينظر: الخطط للمقريزي 285/1، فقه الملوك للرحبي 585/1.

(74) صحيح مسلم بشرح النووي 16/ 97.

(75) الخراج لأبي يوسف ص123.

(76) فتوح البلدان للبلاذري ص159.

(77) فقه الملوك للرحبي 492/1.

(78) ينظر: الأموال لأبي عبيد ص57، 126، فقه الملوك للرحبي 492/1.

(79) سنن أبي داوود 170/3.

(80) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي 217/4، عون المعبود للابادي 298/8.

(81) سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز لابن الجوزي ص99.

(82) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص142، 171.

(83) فقه الملوك للرحبي 244/3.

(84) الاموال لأبي عبيد ص224.

(85) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص135.

(86) العشور: هي حق يختص بمال التجارة لتوسعة في دار الإسلام وانتفاعه في التجارة مثل الزكاة في حق المسلمين . ينظر: حاشية ابن عابدين 308/2، المغني لابن قدامة 604/10.

(87) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص198.

(88) سورة الجاثية: الآية 12.

(89) الادارة الإسلامية في عز العرب لمحمد علي كرد ص105.

(90) التطور الاقتصادي في العصر الاموي لعصام هشام ص218.

(91) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص439.

(92) التطور الاقتصادي في العصر الأموي لعصام هشام ص219.

(93) ينظر: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإ سلام للدكتور عبد الكريم زيدان ص 181، الفروض المالية الدورية وأثرها التوزيعي للدكتور صحبي فندي ص198.

(94) الخراج لأبي يوسف ص273.

(95) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص276، مسند الإمام أحمد بن حنبل 474/3.

(96) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص172، 276، فقه الملوك للرحبي 183/2.

(97) سورة الشعراء: الآية 183.

(98) ينظر: الأموال لأبي عبيد ص494، سيرة عمر بن عبد العزيز لابن الجوزي ص163.

(99) المغني لابن قدامة 589/10.

(100) الخراج لأبي يوسف ص172.

(101) صحيح ابن حبان 312/11.

(102) تأريخ الفكر الاقتصادي لسعيد النجار ص14.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم.

1. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د.عبد الكريم زيدان (1963م).
2. الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت450هـ)، مراجعة: محمد فهمي السرحان، المكتبة التوفيقية (مصر ، 1978م).
3. الاحكام السلطانية ، لأبي يعلى الفراء (ت458هـ)، تصحيح: محمد حامد الفقي، ط 2، (القاهرة، 1386هـ).
4. أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ، محمد بن احمد المقدسي (ت375 هـ)، ط2 (ليدن 1906م).
5. الادارة الإسلامية في عز العرب، محمد على كرد، مطبعة مصر (القاهرة 1358هـ).
6. ادب الكتاب، لأبي بكر محمد بن عيسى الصولي (ت336هـ)، تصحيح: محمد بهجت الاثري، المكتبة العربية (بغداد، 1341هـ).
7. الأقناع في فقه الإمام احمد بن حنبل ، شرف الدين موسى الحجاوي (ت968هـ)، تصحيح: عبد اللطيف محمد موسى، المطبعة الازهرية (مصر).
8. الاستخراج لأحكام الخراج، عبد الرحمن بن احمد الحنبلي (ت795هـ)، تحقيق: جندي محمود شلاش، مكتبه الرشد (الرياض، 1409هـ).
9. الاموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت224هـ)، شرح: عبد الامير علي مه نا، دار الحداثة للطباعة (1988م).
10. الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف ، للمرداوي علاء الدين علي بن سليمان (ت885هـ)، تحقيق: محمد بن حامد الفقي (القاهرة، 1375هـ).
11. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم، المطبعة العلمية (مصر، 1311هـ).
12. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار ، للإمام احمد بن يحيى المرتضى، مؤسسة الرسالة (بيروت، 1975م).

13. تأريخ بغداد ، للخطيب البغدادي أبي بكر أحمد بن علي (ت463هـ)، دار الكتاب العربي (بيروت).
14. التطور الاقتصادي في العصر الاموي، د.عصام هشام، جامعة ام القرى (السعودية).
15. تطور الفكر الاقتصادي، سعيد النجار، دار النهضة (بيروت، 1973م).
16. جواهر الاكليل في مذهب الإمام مالك، للأزهري صالح عبد السميح الازهري ، دار احياء الكتب، عيسى البابي الحلبي.
17. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، لأبي بكر محمد بن علي الشاشي (ت507هـ)، تحقيق: د.ياسين احمد ابراهيم، مكتبة الرسالة (الاردن، 1988م).
18. الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري (ت182هـ)، دار المعرفة (بيروت، 1399هـ).
19. الخراج، لابن آدم يحيى القرشي (ت203هـ)، صححه : محمد احمد شاكر، المطبعة السلفية، ط2 (القاهرة، 1384هـ).
20. الخراج وصناعة الكتابة ، لأبي الفرج قدامة بن جعفر بن زياد (ت337هـ)، تحقيق : د.محمد حسين الزبيدي، دار الرشيد (بغداد، 1681م).
21. الخراج والنظم المالية ، محمد ضياء الدين الريس، دار المعارف، ط 3 (مصر، 1969م).
22. الخطط، لتقي الدين احمد بن علي المقريزي (ت845هـ)، ط2 (القاهرة، 1985م).
23. سبل السلام شرح بلوغ المرام من ادلة الاحكام ، للإمام محمد بن اسماعيل الصنعاني (ت1182هـ)، مراجعة: محمد بن عبد العزيز، ط4 (بيروت، 1379هـ).
24. سنن أبي داود، سليمان بن الاشعث السجستاني (ت275هـ)، مراجعة : محمد محيي الدين عبد الحميد، أحياء التراث (بيروت).
25. سنن النسائي ، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت303هـ)، تحقيق : عبد الغفور سليمان، دار الكتابة (بيروت، 1411هـ).
26. سيرة عمر بن عبد العزيز ، لابن عبد الحكم محمد بن عبد الله (ت214هـ)، تعليق : د.احمد عبيد الكبيسي، دار العلم، ط5 (مصر، 1372هـ).

27. سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز ، لابن الجوزي علي بن محمد (ت597هـ)، دار الكتب العلمية (بيروت).
28. شذرات الذهب في اخبار من ذهب، عبد الحي بن عماد الحنبلي (ت1089هـ)، المكتبة التجارية للطباعة والنشر (بيروت).
29. صحيح ابن حبان ، محمد بن حبان البستي (ت354هـ)، تحقيق : شعيب الارناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط4 (بيروت، 1414هـ).
30. صحيح مسلم بشرح النووي ، للإمام يحيى بن شرف النووي (ت667هـ)، دار احياء التراث (بيروت، 1347هـ).
31. الضرائب في السواد في العصر الاموي، د.عبدالعزيز الدوري (عمان، 1988م).
32. طبقات الحفاظ ، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت911هـ)، تحقيق: علي محمد عمر ، مطبعة السعادة.
33. عون المعبود شرح سنن أبي داوود (ت275هـ)، محمد شمس الدين العظيم آبادي تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، ط2 (المدينة، 1389هـ).
34. فتح الباري شرح صحيح البخاري ، لابن حجر احمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، مراجعة: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية.
35. فتح القدير على الهداية ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السواسي (ت681هـ)، المكتبة التجارية (مصر).
36. فتوح البلدان، للبلاذري احمد بن يحيى (ت279هـ)، الناشر صلاح الدين المنجد، مكتبة الوطن (مصر).
37. الفروض المالية الدورية وأثرها التوزيعي، د.صبحي فندي الكبيسي (1987م).
38. فقه الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزانة كتاب الخراج، عبد العزيز محمد الرحبي (ت1184هـ)، تحقيق: احمد عبيد الكبيسي، مطبعة الارشاد (بغداد، 1973م).
39. الكامل في التاريخ، لابن الاثير علي بن محمد بن عبد الكريم (ت630هـ)، دار الكتاب العربي، ط2 (بيروت، 1387هـ).

40. الكامل في معرفة ضعفاء المحدثين وعلل الحديث ، لابن عدي عبد الله الجرجاني، مخطوط رقم (93 مصطلح الحديث).
41. لسان العرب ، لابن منظور محمد بن مكرم (ت711هـ)، دار صادر (بيروت، 1300هـ).
42. المحرر في الفقه على مذهب الإمام احمد بن حنبل، للإمام مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت652هـ) مطبعة السنة المحمدية (القاهرة، 1369هـ).
43. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي (ت666هـ)، ترتيب: محمود خاطر، دار الكتاب العربي (بيروت، 1401هـ).
44. المدونة الكبرى، للإمام مالك بن انس (ت 179هـ)، دار الفكر (بيروت، 1398هـ).
45. مسند الإمام احمد بن حنبل ، لأبي عبد الله احمد بن حنبل الشيباني (ت241هـ)، تحقيق: محمد احمد شاكر، دار المعارف (مصر، 1375هـ).
46. المغني، لابن قدامة احمد بن محمد (ت620هـ)، دار الفكر (عمان، 1393هـ).
47. المقنع مع الحاشية في فقه الإمام احمد بن حنبل ، لابن قدامة احمد بن محمد (ت620هـ) المطبعة السلفية (مصر).
48. المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي اسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي (ت472هـ) مكتبة مصطفى البابي، ط2 (حلب، 1396هـ).
49. ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، لأبي عبدالله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ) تحقيق: علي محمد البجاوي، دار احياء الكتب العربية.
50. نصب الراية لاحاديث الهداية، جمال الدين عبدالله بن يوسف الزيلعي (ت712هـ)، دار الحديث (القاهرة).
51. نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار من احاديث سيد الابرار ، للإمام محمد بن علي الشوكاني (ت1255هـ)، دار الفكر (بيروت- لبنان).
52. الوزراء والكتاب، لأبي عبد الله محمد بن عبدوس (ت331هـ)، تحقيق: مصطفى السقا (حلب، 1357هـ).

أثر إتباع سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة اليمنية ما بين عام (1995- 2003)

د.علا محمد خريسات
جامعة العلوم التطبيقية
قسم المحاسبة

أ.د خالد شحاده الخطيب
جامعة دمشق
قسم المحاسبة

د. منذر بركات النمر
جامعة العلوم التطبيقية
قسم المحاسبة

مقدمة:

لقد كان الرأي السائد في كثير من الدول ومنها اليمن هو أن القطاع العام يعد بمثابة الأداة الرئيسية لتحقيق التنمية الاقتصادية الشاملة، إلا أنه وبمرور الزمن اتضح عجز العديد من الشركات والمؤسسات التابعة لهذا القطاع عن تحقيق الأهداف التي أنشئت من أجلها، وزيادة على ذلك أصبحت عبئاً على الموازنة العامة لتلك الدول حيث تبين انخفاض معدلات ربحيتها واختلال هياكلها المالية إلى جانب انخفاض مستوى الكفاءة الإنتاجية نتيجة لقصور البيئة التي تعمل في ظلها والقصور في هياكلها التنظيمية والإدارية.

وسعياً نحو إصلاح هذا القطاع ومواجهة القصور هذا لجأت العديد من تلك الدول بتوجهاتها السياسية المتباينة ومستويات تقدمها المختلفة نحو إعادة النظر في حجم ودور القطاع العام من خلال تطبيق برامج الإصلاح الاقتصادي التي اتخذت مسارات واتجاهات عديدة لعل أهمها سياسة الخصخصة . التي يرى الكثيرون[1] بأنها الوسيلة المثلى لإصلاح أوضاع القطاع العام ورفع كفاءة ومستوى أداء مؤسساته المختلفة.

والخصخصة Privatization مصطلح تتعدد مفاهيمه ما بين مفهوم ضيق يشير إلى مجموعة من الأساليب التي يتم من خلالها نقل ملكية وحدات القطاع العام إلى القطاع الخاص، ومفهوم واسع يتعدى عامل الملكية كعامل محدد لسياسة الخصخصة إلى أساليب إدارة وحدات القطاع العام وفقاً لنفس الأسس والمبادئ المستخدمة في القطاع الخاص **(الصبان، 1993، 69– 70)**، لذلك فإن سياسة الخصخصة يمكن أن تتخذ أساليب متعددة من بينها البيع الكلي أو الجزئي لوحدات القطاع العام (Buy outs)– التأجير طويل الأجل (Leasing contracting)– التعاقد مع القطاع الخاص لإدارة وحدات القطاع العام– تصفية الوحدات التي يثبت عدم صلاحيتها للاستمرار– تخفيف القيود والعقبات التي تقلل من قدرة الإدارة على تشغيل وحدات القطاع العام Deregulation.

وكما تتعدد أساليب الخصخصة تتعدد أيضاً أهدافها لتتلاءم مع ظروف ومشاكل كل دولة . ولكن يعد هدف تحقيق كفاءة مؤسسات القطاع العام– من خلال إدخالها تحت سيطرة نظام الحوافز الخاص بالسوق الحر– هو الهدف النهائي لجميع أساليب الخصخصة **(Bailey, R., 1991, p232-249)** وأحد الأهداف الرئيسية التي تسعى إلى تحقيقها كافة برامج الخصخصة **(Nan Kani, H., 1995, PP. 43- 45)**.

ولقد التجات الجمهورية اليمنية إلى إتباع سياسة الخصخصة نتيجة:

أ. تفاقم المشاكل الأقتصادية بعد الحرب العالمية الثانية والتداعيات التي ترتبت على موقف اليمن السياسي منها والتي تسببت بعودة كبيرة للعمالة اليمنية في بعض الدول العربية وتسببت بخسارة في التحويلات الخارجية بلغت 60% منها.

ب. عجز في الموازنة للدولة بلغ نحو 20,6% من الناتج المحلي الإجمالي في عام 1993، وعجز في الميزان التجاري بلغ 1750 مليون دولار للسنة ذاتها.

ج. ارتفاع الد يون الخارجية اليمنية إلى نحو 5923 مليون دولار عام 1993 بما يوازي 49,5%.

د. على أثرها توصل اليمن إلى اتفاق مع صندوق النقد الدولي والبنك الدوليين على برنامج للإصلاح نهاية علم 1994 على مرحلتين وهي:

المرحلة الأولى: تتضمن تحقيق الاستقرار الاقتصادي.

المرحلة الثانيۃ: تتضمن اتخاذ خطوات بإصلاح الهيكل الأقتصادي اليمني.

لذلك أتخذت الحكومة اليمنية خطوات تشريعية وتنفيذية للبدء بتنفذ سياسة الخصخصة ومنها:

أ. إصدار قرار من مجلس الوزراء المرقم 150 لسنة 1994 بشأن خصخصة المؤسسات والمرافق العامة.

ب. قرار مجلس الوزراء رقم (8) لسنة 1995 بشأن الإجراءات التنظيمية.

ج. قرار مجلس الوزراء المرقم (6) لإنشاء المكتب الفني للخصخصة الذي يرتبط برئيس الوزراء.

د. القرار رقم (45) لسنة 1999 بشأن الخصخصة.

ومن ثم تم البدء بتقييم تجربة القطاع العام وتحديد الأنشطة التي ينبغي الانسحاب منها ونقلها للقطاع الخاص ليتولى تشغيلها بصورة أفضل وبكفاءة أعلى، ووضع الإجراءات الكفيلة بعمل الوحدات والمؤسسات التي تعد استراتيجية في الوقت المنظور ويجب إبقاؤها تحت مظلة القطاع العام في ظل التنافسية ووفق آليات السوق بهدف تشغيلها أيضاً بصورة أفضل وبكفاءة أعلى (**العريقي، 2005، ص182-183**).

وكما يلاحظ بأن برنامج الإصلاح الاقتصادي- المرتكز على سياسة الخصخصة- الذي عملت وتعمل الحكومة اليمنية على تطبيقه يعتمد على محورين رئيسين:

المحور الأول ويدور حول تقليص حجم القطاع العام والحد من احتكاره لمعظم مجالات النشاط الاقتصادي وزيادة مشاركة القطاع الخا ص، في حين يدور **المحور الثاني**

حول إصلاح الوحدات والمؤسسات التي يجب أن تظل تابعة للقطاع العام مالياً وإدارياً وإطلاق قوى السوق في اتخاذ قرارات الإنتاج والاستثمار وتحديد الأسعار وغيرها من القرارات الاستراتيجية لإدارة هذه الوحدات ، ومن منطلق أهمية سياسة الخصخصة بالنسبة للمحور الثاني وأهمية الدور الذي يجب أن تضطلع به المحاسبة في عملية المتابعة والرقابة المستمرة لمدى سلامة سير وتنفيذ هذه التجربة، خصوصاً وأن تجارب الكثير من الدول التي طبقت هذه السياسة لم تحقق الكثير من الوعود والنتائج التي بنيت عليها هذه السياسة ، فقد حدد الباحثان مجال الدراسة الحالية للوقوف على مدى نجاح سياسة الخصخصة في الجمهورية اليمنية وتحقيق الهدف منها كوسيلة لرفع كفاءة الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة من خلال مجموعة من المؤشرات المالية والمحاسبية التي تتلاءم وظروف سياسة الخصخصة التي تعمل في ظلها تلك الوحدات، حيث يعتبر إصدار القانون رقم (45) لسنة 1999 بمثابة نقطة البداية لسياسة الخصخصة في اليمن.

1. مشكلة الدراسة:

يمكن القول بأن التساؤل الرئيسي الذي تنطلق منه مشكلة الدراسة الحالية هو لماذا تم تبني سياسة خصخصة القطاع العام اليمني؟ وإن كانت الإج ابة تكون من خلال القانون رقم (45) لسنة 1999 الخاص بتنظيم تلك السياسة والذي ينص في الفقرة (جـ) من المادة (3) منه على أن سياسة الخصخصة تهدف إلى تحقيق الأهداف التالية:

أ. تأكيد دور الدولة في إدارة الاقتصاد وفقاً لاقتصاديات السوق.

ب. تخفيض أعباء الدولة من جراء نفقاتها على الوحدات الاقتصادية المملوكة لها.

ج. رفع وزيادة الكفاءة في أداء الوحدات الاقتصادية على أسس تنافسية.

د. تشجيع الملكية والاستثمار الخاص بشكل تنافسي بما لا يؤدي إلى الاحتكار، ويحقق مشاركة أوسع للملكية عن طريق الاكتتاب العام.

هـ. ضمان تدفق استثمارات جديدة وتكنولوجيا حديثة متطورة وغير مضرة بالبيئة.

و. تشجيع قيام السوق المالية. **(الجمهورية اليمنية ، وزارة الشؤون القانونية ، 1999، ع2، ص2).**

إلا أنه وبعد البدء بإجراءات هذه السياسة ومرور أكثر من ست سنوات على تطبيقها فهل يمكن القول بأن ذلك الهدف الذي بنيت عليه سياسة الخصخصة قد تحقق ، وأن

إتباع سياسة الخصخصة فعلاً قد أدى إلى تحسين مستوى الأداء المالي للوحدات الصناعية التي ما زالت تابعة للقطاع العام اليمني؟

2.أهمية الدراسة:

تستمد الدراسة أهميتها من الأهمية التي توليها الحكومة اليمنية في الوقت الحاضر لسياسة الخصخصة باعتبارها الأسلوب الأمثل لعلاج انخفاض مستوى كفاءة وأداء الوحدات الاقتصادية التابعة للقطاع العام ، وتكتسب هذه الدراسة مزيداً من الأهمية كونها تمثل أول دراسة– بحسب علم الباحثان– تناقش قضية تقييم نتائج تجربة سياسة الخصخصة في اليمن، وتتناول دراسة دور المعلومات المحاسبية فـي متابعة ورقابة هذه السياسة في اليمن بصفة عامة والقطاع الصناعي الذي يمثل نسبة كبيرة من إجمالي الإنفاق على القطاعات المختلفة التي استهدفتها خطط التنمية المتعاقبة في اليمن.

3.هدف الدراسة:

يهدف البحث إلى اختبار مد ى تأثير إتباع سياسة الخصخصة في اليمن على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة، وذلك من خلال تحليل التقارير المالية المتاحة عن بعض تلك الوحدات واستقراء مجموعة من المؤشرات التي قد تساعد على التوصل إلى تقييم مبدئي لنتائج تجربة سياسة الخصخصة في اليمن ومدى تأثير هذه التجربة على الأداء المالي للوحدات الصناعية التي مازالت تابعة للقطاع العام (استراتيجية).

4.حدود الدراسة:

واجه الباحثان خلال إعداد الدراسة بعض المعوقات والمحددات كان أهمها ما يلي:

1. عدم وجود عدد كاف من الدراسات السابقة في الدول العربية عامة وفي الجمهورية اليمنية خاصة، تتعلق بموضوع تقييم نتائج تجربـة الخصخصة في اليمن وبحسب علم الباحثان تعتبر هذه الدراسة أول دراسة تناقش قضية الخصخصة في الجمهورية اليمنية الشقيقة.
2. عدم القدرة على الحصول على القوائم المالية لاكثر من أربع سنوات بعد الخصخصة لذلك أضطر الباحثان إلى الأخذ بعين الأعتبار نفس الفترة الزمنية قبل ت طبيق

الخصخصة ، وتم استبعاد سنة 1999 والتي تمثل سنة البدء بتطبيق سياسة الخصخصة على أعتبار أنها فترة انتقالية للوضع قبل وبعد الخصخصة.

5.الدراسات السابقة:

تميزت الدراسات التي اهتمت بقياس تأثير سياسة الخصخصة على مستويات أداء الوحدات الاقتصادية العامة بالندرة ا لنسبية، بالإضافة إلى أنها لم تتوصل إلى نتائج نهائية يمكن الاعتماد عليها ، فقد قدم بعض الباحثين مثل (Bailey and Moore **Bailey, E.,(1986), P. 96- 117**) (**115- 124**) Moore, T., (1992), PP. أدلة وبراهين قوية تشير إلى أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه الاتجاه نحو الخصخ صة في تدعيم المشروعات العامة ورفع كفاءتها، في حين أظهرت دراسات أخرى وجهة نظر عكسية تماماً كدراسة Kay and Thompson (**Kay, J., and Thompson, D.,J., 1986, pp. 18- 38**)، وباستقراء وتحليل بعض الدراسات الحديثة التي تمكن الباحثان من الحصول عليها اتضح الآتي:

أظهرت دراسة Galal and etal (**Ahmed, G., and etal 1992,**) والتي شملت دراسة مستوى الأداء لـ 12 شركة عامة تعمل في كل من انجلترا وشيلي والمكسيك وماليزيا بأن مستوى أداء 11 شركة من إجمالي عينة الدراسة قد ارتفع بعد تطبيق برنامج الخصخصة.

كذلك دراسة مصطفى (**مصطفى ، 1994، ص1–42**) والتي هدفت إلى تقييم التجربة المصرية في الخصخصة من خلال استقراء بعض المؤشرات المحاسبية لعينة من شركات قطاع الأعمال العام قوامها 11 شركة في سلسلة زمنية امتدت لفترة 5 سنوات، فقد توصلت إلى بعض المؤشرات المبدئية التي تدل على ارتفاع مستوى الأداء المالي للعين ة محل الدراسة بعد تبني سياسة الخصخصة وبصفة خاصة معدلات الربحية.

أما دراسة الحشاش (**الحشاش، 1997، ص195–221**)، والتي هدفت إلى اختبار أثر تطبيق قانون الخصخصة المصري رقم 203 لعام 1991 على أداء وحدات قطاع الأعمال العام ، والتي عمدت لتحقيق هذا الهدف إلى تحليل واست قراء التقارير المالية لـ 52 وحدة من وحدات قطاع الأعمال العام في سلسلة زمنية امتدت لـ 5 سنوات (فترة ما قبل تطبيق سياسة الخصخصة وتتمثل في عامي 1988– 1989، وفترة ما بعد الخصخصة

والمتمثلة في 1992– 1993 وعلى اعتبار عام صدور القانون 1990 هي فترة انتقالية) وذلك بالاعتماد على مجموعة نسب الربحية المتعارف عليها في المحاسبة ، فقد توصلت الدراسة إلا أن تطبيق القانون قد أدى إلى تحسن أداء حوالي 53% من العينة التي شملتها الدراسة وعدم فعالية الالتزام بتطبيق القانون على أداء بقية شركات العينة.

دراسة Akram **(Akram, T, 1999, pp1-22)** والتي هدفت إلى تحديد مشاكل ومآزق برنامج الخصخصة في بنجلادش، فقد أكدت على أن برامج الخصخصة التي تتبع ضمن أساليب تنفيذها المحافظة على المشروعات العامة أو البعض منها مع تحرير هذه المشروعات من القيود التي تعمل في ظلها بحكم تبعيتها للقطاع العام تؤدي إلى تحسين مستوى كفاءة تلك المشروعات وهذا بدوره يساعد على التطور والنمو على المستوى القومي ، حيث وقد وجدت الدراسة بأن التخفيف من تلك القيود كجعل الربح هو الحافز للأنشطة الإنتاجية بدلاً من البحث عن الأجر والرشوة إلى جانب إطلاق قوى السوق وعمل تلك المشروعات وفقاً لها هو العامل الأكثر حسماً لتحقيق الكفاءة من تغيير شكل الملكية من القطاع العام إلى القطاع الخاص.

وتختلف الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة كونها تسعى إلى توفير دليل تطبيقي عن أثر تطبيق تجربة الخصخصة على أداء الوحدات الصناعية العامة في البيئة اليمنية وتمهد الطريق لأبحاث إضافية يمكن الاعتماد عليها كأساس للحكم على نتائج الاتجاه نحو الخصخصة.

6. فرضيات الدراسة:

تختبر الدراسة الفرضيتين الآتيتين:

الأولى : لن يؤثر إتباع سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة اليمنية.

الثانية: يؤثر إتباع سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة اليمنية.

7. منهجية الدراسة:

1.8. الفروض الإحصائية للدراسة: The Statistical Hypothesis

يفترض الباحثان بأن إتباع سياسة الخصخصة في اليمن سيؤدي إلى وجود تحسن في الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة ، ومن هذا الافتراض يم كن صياغة الفرض الإحصائي الآتي:

الفرض الأصلي (H0):

لن يؤثر إتباع سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة اليمنية.

الفرض البديل (H1):

يؤثر إتباع سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة اليمنية.

2.8. مصادر جمع البيانات:

تم تجميع البيانات اللازمة لاختبار الفروض السابقة وتحقيق أهداف الدراسة من خلال:

أ. المعلومات الجاهزة والمتوفرة في المكتبات من كتب ودوريات ومقالات متعلقة بموضوع الدراسة ، حيث تم مراجعتها من قبل الباحثان للتعرف على أهم الدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الدراسة وقد كان لها أثر فعال في تصميم البحث وطريقته وأسلوبه.

ب. قطاع الوحدات الاقتصادية التابعة لوزارة المالية والمخولة بالإشراف والمتابعة لأوضاع الوحدات الاقتصادية التابعة للقطاع العام.

ج. التقارير المالية لكل وحدة اقتصادية عن كل سنة من سنوات فترة الدراسة والحسابات الختامية لموازنة وحدات القطاع الاقتصادي- عن كل سنة من سنوات فترة الدراسة- الصادرة عن وزارة المالية قطاع الوحدات الاقتصادية.

8.عينة البحث وفترة الدراسة:

تتمثل عينة الدراسة بالمؤسسة اليمنية العامة لصناعة وتسويق الاسمنت والتي تتبعها ثلاث وحدات اقتصادية لصناعة وتسويق الاسمنت هي:

أ. مصنع اسمنت باجل.

ب. مصنع اسمنت عمران.

اج. مصنع اسمنت البرح.

حيث يمثل إصلاح مثل هذة الوحدات ماليا وإداريا وتحسين مستوى أدائها المالي الهدف النهائي لتبني سياسة الخصخصة. ومعيار يقاس بة مدى نجاح الدول في تحقيق أهم الأهداف المرجوة من تطبيق وتنفيذ سياسة الخصخصة **(شبانة، 1995، ص476)**، علما بأن صناعة الاسمنت في اليمن تحتل أهمية كبري في تحقيق التنمية الاقتصادية الشاملة وتعد من الصناعات الإستراتيجية، ولذالك فهي تحتل أولوية اهتمامات الدولة في برنامج الإصلاح المالي والإداري المرتكز على سياسة الخصخصة.

وقد اعتمدت الدراسة على منهجية تقويم أثار الخصخصة من خلال منهج جمع البيانات والمعلومات المحاسبية عن الفترة (1995،1996،1997،1998) قبل تطبيق سياسة الخصخصة، والفترة (2000،2001،2002،2003) بعد تطبيق سياسة الخصخصة لحساب مؤشرات الأداء المالي، وذلك لتكوين حكم على أثر سياسة ال خصخصة على أداء الوحدات الصناعية العامة اليمنية واختبار فرضيات الدراسة، حيث توجد مناهج أخرى لتقويم أثار عمليات الخصخصة وهي:

أ. منهج مع أو بدون : وهو مقارنة الأداء بين مجموعة الدول التي تطبق برنامج الخصخصة مع مجموعة الدول التي لم تطبق البرنامج وتعرف بمجموعة التحكم.

ب. منهج المحاكاة : ويقوم على أساس مقارنة الأداء في حالة تطبيق برنامج الخصخصة مع الأداء في حالة تطبيق سياسة بديلة.

اج. وقد تم استخدام منهج تقويم أثار الخصخصة من خلال منهج ما قبل وبعد الخصخصة في هذه الدراسة لتحليل أثر إتباع سياسة الخصخصة على جوانب الأداء المالي للوحدات الأقتصادية محل الدراسة لأمكن التوصل إلى بعض المؤشرات التي يمكن الأعتماد عليها كأساس للحكم على نتائج الأتجاه نحو الخصخصة.

9. المؤشرات المحاسبية المعتمدة لقياس وتقييم الأداء المالي للوحدات الاقتصادية محل الدراسة:

هناك العديد من الأدوات والأساليب المس تخدمة في قياس وتقييم الأداء ، ويعد التحليل المالي للتقارير المالية واحداً من أهم تلك الأساليب والأدوات ، فهو يعتمد على مجموعة من الأساليب التحليلية لتقييم أداء الوحدات الاقتصادية وتشتمل تلك الأساليب على

حساب مجموعة من المؤشرات المحاسبية ثبت فائدتها ومنفعتها في تقييم الأداء المالي– على الرغم من الانتقادات التي وجهت إليها– فقد قسم أحد الباحثين الدراسات **(هلالي، 1996، ص253)** التي ربطت بين المؤشرات المحاسبية المستخدمة في تقييم منفعة المعلومات المحاسبية في مجال تقييم الأداء المالي والتنبؤ بالأرباح إلى مجموعتين : الأولى وتتمثل في الدراسات التي تتعلق ببحث تأثير نوع النشاط (صناعي، تجاري، خدمي، زراعي) على القيم المالية الخاصة بالشركات سواء أسعار الأسهم أو المؤشرات المالية المستخدمة في التقييم ، المجموعة الثانية وتمثل في الدراسات التي تتعلق ببحث قدرة المؤشرات المالية على تقييم الأداء أو إظهار التنبؤ بالأرباح أو الفشل المالي.

وقد خلصت الدراسات السابقة المتعلقة بالمجموعة الثانية إلى تأكيد دور أهمية القدرة التنبؤية للمؤشرات المالية المستخدمة في التنبؤ بالإفلاس والفشل المالي، بالإضافة إلى قدرة هذه المؤشرات المالية في تقييم الأد اء المالي للشركات بعد تطويرها باستخدام النماذج الإحصائية كما في دراسة Koh **(Koh., (1991), PP. 331- 338)** ودراسة Perry and Nix **(Perry, and Nix, (1991), vol.21, no.82.)** التي أكدت أهمية استخدام المؤشرات المحاسبية التي تعتمد على مبدأ التكلفة التاريخية (قائمتي الدخل والمركز المالي) في قياس أداء الشركات لما لهذه المؤشرات من علاقة بالقرارات التي تتخذها إدارة الشركة.

والمؤشر هو علاقة بين عنصرين وهذه العلاقة قد تكون رأسية أي لعنصرين يوجد بينهما نوع من الارتباط الاقتصادي أو الفني أو قد تكون أفقية بمعنى أنها تقيس نمو و تطور عنصر معين لعدة سنوات ومن أجل أن تكون هذه المؤشرات أكثر أهمية ومنفعة في قياس وتقييم الأداء يجب أن تتوفر فيها شروط محددة أهمها[2]:

1 –يجب التحقق من توافر البيانات الخاصة بالمؤشر قبل اقتراحه.
2 –استخدام عدة مؤشرات لقياس وتقييم أداء الوحدات الاقتصادية بدلاً من استخدام مؤشر واحد حتى يتم تجنب الانتقادات التي يمكن أن توجه لهذا المؤشر المحدد.
3 –أن يعبر المؤشر عن الهدف المطلوب تحقيقه سواء كان هذا الهدف رئيسي أو تفصيلي.

وفي ظل سياسة الخصخصة يجب أن يعبر المؤشر عن الهدف أو المبرر من وراء تطبيق سياسة الخصخصة، والتي خلصت العديد من الدراسات والبحوث إلى أن الهدف من تطبيقها هو رفع كفاءة الأداء الاقتصادي والمالي لوحدات القطاع العام والتي كانت تعاني من مجموعة من المشاكل انعكست في: **(فايد، 1995، ص63– 64)**

تدني الربحية ومستوى السيولة- انخفاض مستوى كفاءة النشاط- الخلل في الهياكل المالية، وإن كانت هناك العديد من المشاكل الأخرى إلا أن الباحثين يريا أن كل من (الربحية والسيولة- كفاءة النشاط- الهياكل التمويلية) كانت نتيجة لمجموعة من تلك المشاكل وسبب لمجموعة أخرى مثل:

❈ العجز في الموازنة العامة- زيادة المديونية.

❈ انخفاض جودة الإنتاج ومستوى الإنتاجية- فجوة الموارد.

وبالتالي يكون التحسن أو التدهور في الربحية والسيولة وكفاءة النشاط والهياكل التمويلية راجع إلى مجموعة من الأسباب ويؤدي إلى مجموعة من النتائج ، ومن ثم فإنه لتقييم الأداء المالي في ظل سياسة الخصخصة فإن الباحثين ير ون أن يكون التركيز على الجوانب الآتية:

- ✓ الربحية.
- ✓ كفاءة النشاط.
- ✓ الهياكل التمويلية.
- ✓ السيولة.

وذلك للوصول إلى حكم على مدى التطور أو التدهور في الأداء المالي للوحدات الاقتصادية العامة في ظل سياسة الخصخصة وتحقيق الخصخصة لأهدافها، وسوف يتناول الباحثان هذه الجوانب والمؤشرات المعتمدة لقياسها على النحو الآتي:

أولاً : مؤشرات الربحية

يعتبر تحقيق الربح هو التبرير الاقتصادي لإنشاء المشروعات الاقتصادية الهادفة إلى الربح واستمرارها في ميدان الإنتاج ، وفي الوحدات الاقتصادية العامة يعد الربح أحد الأهداف الرئيسية الذي تسعى هذه الوحدات والقائمون عليها إلى تحقيقه- وذلك بهدف البقاء والاستمرار وتمويل خطط برامج التنمية التي تحتاج إلى موارد تمويلية ضخمة- بل يمكن القول بأن أحد الأسباب الهامة وراء تبني سياسة الخصخصة في معظم الدول كان العجز المستمر في نتائج أعمال هذه الوحدات ، لذلك تعتبر مؤشرات الربحية من أهم المؤشرات المالية والمحاسبية لتقييم الأداء المالي للوحدات الاقتصادية العامة وذلك للكشف عن

التغييرات التي قد تطرأ على الأداء المالي لهذه الوحدات نتيجة إدخال سياسة الخصخصة كأهم أداة من أدوات إصلاحها، ومن أهم مؤشرات قياس الربحية التي يمكن اعتمادها لتقييم الأداء المؤشرات الآتية:

1 –العائد على إجمالي الأموال المستثمرة : وهو يقيس مدى نجاح الوحدة الاقتصادية في استخدام الأصول لتوليد الإيرادات من خلال قسمة صافي الدخل القابل للتوزيع شاملاً الفوائد والضرائب على إجمالي الأصول بعد استبعاد الإهلاك والعجز المرحل والمشروعات قيد التنفيذ . ويعتبر هذا المؤشر من أفضل مؤشرات تقييم أداء الوحدات الاقتصادية العامة **(مجاهد ، 2003، ص196)**؛ وذلك لأن هذا المؤشر يوضح مدى قدرة الريال المستثمر من قبل الدولة في أصول الوحدة الإقتصادية على تحقيق الأرباح ، إلا أن هذا المؤشر يتأثر بتضخم الأسعار، وكان من المفضل لحساب هذا المؤشر بدقة أن يتم إستبعاد أثر التضخم عن كل من بسط ومقام المؤشر وذلك بالإعتماد على الأرقام القياسية العامة للأسعار والخاصة بالبيئة محل الدراسة ، إلا أن عدم توافر البيانات اللازمة لذلك ضمن البيانات المتاحة جعل من الصعب تحديد الأرقام القياسية العامة للأسعار الواجبة الاستخدام لاستبعاد أثر التضخم عن الأصول الثابتة والتي تمثل جزءاً كبيراً من مقام المؤشر (صافي الربح إلى إجمالي الأصول)، لذلك فضل الباحثان قياس هذا المؤشر كما هو بدون استبعاد أثر التضخم عن كل من البسط والمقام– على الرغم من عدم دقة النتائج المتوقعة– وذلك لأهمية هذا المؤشر إلى جانب المؤشرات الأخرى المستخدمة في الدراسة.

2 –العائد على حقوق الملكية Return on Equity وهو يقيس العائد الذي تحققه الوحدة الاقتصادية على الأموال المستثمرة بواسطة الملاك من خلال قسمة صافي الدخل القابل للتوزيع شاملاً الضرائب على حقوق الملكية (رأس المال + الاحتياطيات).

3 –هامش الربح وهو نسبة صافي الدخل القابل للتوزيع بعد الضريبة إلى إجمالي الإيرادات.

ثانياً : مؤشرات كفاءة النشاط

أثبتت الدراسات(3) والبحوث تعرض الكثير من الوحدات الاقتصادية العامة لخسائر واستمرار هذه الخسائر لدرجة تآكل رأس المال ، وذلك لأسباب عديدة أهمها سوء استخدام الموارد المتاحة لهذه الوحدات حيث توجد طاقات عاطلة غير مستغلة نتيجة عدم الربط بين كمية ونوعية المنتجات من ناحية واحتياجات السوق من ناحية أخرى، تراكم الديون المستحقة

لهذه الوحدات لفترات طو يلة وبدون فوائد تأخير (لأن العملاء غالباً ما تكون شركات أو مصالح عامة)، توزيع القوى العاملة على الوحدات وفق سياسة مركزية بصرف النظر عن حاجاتها،... الخ.

لذلك فإن استخدام مؤشرات كفاءة النشاط لتقييم الأداء المالي في الوحدات الاقتصادية العامة سوف تكشف عن الآثا ر المترتبة عن تطبيق سياسة الخصخصة على كفاءة نشاط هذه الوحدات ومن ثم الأداء المالي لها ، حيث تعبر هذه المؤشرات عن مدى استفادة الوحدات الاقتصادية محل الدراسة من أصولها ومدى كفاءة استخدام الأموال فيها ، ومن أهم هذه المؤشرات ما يلي:

1 –معدل دوران إجمالي الأصول Total Assets Turnover (TAT): وهو يقيس كفاءة الإدارة في استغلال هذه الأصول من خلال قسمة الإيرادات الإجمالية على إجمالي الأصول.

2 –معدل دوران الأصول المتداولة Short term Assets Turnover وهو يقيس مدى الكفاءة في إدارة الأصول قصيرة الأجل وتوليد الإيرادات منها من خلال قسمة الإيرادات الإجمالية على مجموع الأصول المتداولة.

3 –معدل دوران إجمالي الأصول العاملة : وهو يقيس كفاءة الإدارة في استغلال الأصول المشاركة في توليد الإيرادات من خلال قسمة الإيرادات الإجمالية على إجمالي الأصول بعد استبعاد الإهلاك والعجز المرحل والعناصر العاط لة والغير مشاركة في توليد الربح كالمشروعات قيد التنفيذ.

حيث يدل معدل الدوران المرتفع على أن الوحدة الاقتصادية تستخدم أصولها بكفاءة في تحقيق المبيعات.

ثالثاً: مؤشرات الهيكل المالي

يمثل الخلل في الهياكل التمويلية أحد أهم المبررات الداعية لتطبيق سياسة الخصخصة ، حيث تعاني معظم الوحدات الاقتصادية التابعة للقطاع العام من اختلال هياكلها التمويلية نتيجة لعدة أسباب أهمها(4):

1 –زيادة الاعتماد على الاقتراض الخارجي مما يؤدي إلى زيادة تكلفة التمويل بنسبة تزيد عن نسبة الربح الفعلي.

2 –زيادة تكوين أصول ثابتة على حساب مستلزم ات الإنتاج والأصول السائلة ، مما يؤدي إلى قلة السيولة وقلة التشغيل وقلة الربحية وبدء الخسائر وزيادتها.

3 -زيادة العمالة بدون مبرر مما يدعو إلى رفع الرواتب وغيرها دون عائد مما يؤدي إلى وقوع الخسائر وزيادتها.

ويتوقع أن تطبيق سياسة الخصخصة سوف تساعد على إصلاح ال خلل في الهياكل التمويلية من خلال:

1 -تطوير الإدارة في الوحدات الاقتصادية بشكل أعمق وبمرونة أكثر وبحرية تامة في اتخاذ القرارات.

2 -إفساح المجال لمشاركة الملكية الخاصة لبعض الوحدات العامة أو بعض أصولها غير العاملة أو الفائضة والاستفادة من العوائد في تصويب وتصحيح اختلال الهياكل المالية للبعض الآخر.

3 -مواجهة مشكلة البطالة المقنعة في وحدات القطاع العام بشكل حاسم وواضح سواء بالتدريب المستمر أو بإنشاء مشروعات أخرى.

ومن أهم المؤشرات المالية التي يمكن من خلالها متابعة وفحص الهياكل التمويلية المؤشرات الآتية:

1 -الأموال المقترضة إلى إجمالي الأصول : ويقيس هذا المؤشر المدى الذي تعتمد فيه الوحدة الاقتصادية على القروض في تمويل احتياجاتها المالية من خلال قسمة إجمالي الديون (القروض طويلة الأجل والحسابات الدائنة والدائنون) على إجمالي الأصول.

2 -الأموال المقترضة إلى حقوق الملكية: ويقيس هذا المؤشر المدى الذي تعتمد فيه الوحدة الاقتصادية على القروض مقارنة بحقوق الملكية من خلال قسمة القروض طويلة الأجل على حقوق الملكية (رأس المال + الاحتياطيات).

3 -الأموال المقترضة بدون فوائد إلى إجمالي الأموال المقترضة: ويقيس هذا المؤشر درجة اعتماد الوحدة الاقتصادية على الأموال المقترضة بدون فائدة (الدائنين والحسابات الدائنة)، وذلك من خلال قسمة الأموال المقترضة بدون فوائد على إجمالي القروض.

رابعاً : مؤشرات السيولة

تشير السيولة إلى قدرة الوحدة الاقتصادية على مقابلة التزاماتها الجارية Current obligations عندما يحين ميعاد استحقاقها، وغالباً ما تعاني الوحدات التابعة للقطاع العام من تدني سيولتها بحيث قد تلجأ إلى الاقتراض لمواجهة التزاماتها قصيرة الأجل بفوائد تمويلية تفوق نمو الوحدة الاقتصادية مما يؤدي إلى تعثرها.

ومن المؤشرات التي يمكن استخدامها لقياس مستوى السيولة وتقييم الأداء المالي المؤشرات الآتية:

1 – نسبة التداول Current ratio وتقيس هذه النسبة مدى قدرة الوحدة الاقتصادية على سداد الالتزامات قصيرة الأجل من الأصول قصيرة الأجل بقسمة الأصول المتداولة على الخصوم المتداولة.

2 – نسبة التداول السريع : وتقيس هذه النسبة مقدار الحماية التي توفرها الأصول سريعة التحول إلى نقدية عن طريق قسمة الأصول المتداولة بعد استبعاد المخزون لأنه ليس من الأصول سريعة التحول إلى نقدية على الخصوم المتداولة.

3 – نسبة النقدية إلى إجمالي الخصوم المتداولة.

تلك هي المؤشرات المحاسبية التي تم اعتمادها من قبل ا لباحثان بالاستناد إلى الدراسات السابقة ذات العلاقة بموضوع البحث ووفق شروط استخدام المؤشرات المالية آنفة الذكر ، وهي تمثل أداة القياس والتي قام الباحثان باحتسابها ، وذلك لغرض المقارنة للحكم والتقييم واستخدام النتائج في اختبار فرض الدراسة.

طريقة استخدام المؤشرات:

لغرض استخدام المؤشرات في قياس أثر تطبيق سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الاقتصادية عينة الدراسة واختبار فرض الدراسة قام الباحثان باتخاذ الإجراءات الآتية:

1 – فحص قائمة المركز المالي وكذلك حساب العمليات الجارية لكل وحدة اقتصادي ة في عينة الدراسة لحساب المؤشرات السابقة والتي تقيس كل منها أحد جوانب الأداء المالي للوحدات الاقتصادية محل الدراسة.

2 – إيجاد قيمة الوسط الحسابي لكل مؤشر لكل وحدة اقتصادية من وحدات عينة الدراسة ، وذلك عن السنوات (1995، 1996، 1997، 1998)، كما تم إيجاد قيمة الوس ط الحسابي لكل مؤشر لكل وحدة اقتصادية عن السنوات (2000، 2001، 2002، 2003)، وتم استبعاد سنة 1999 التي تمثل سنة البدء بتطبيق سياسة الخصخصة على اعتبار أنها تمثل فترة انتقالية للوضع قبل وبعد الخصخصة.

3 – إيجاد قيمة الوسط الحسابي لكل مؤشر من مؤشرات الدراسة قبل وبعد الخصخصة على مستوى كل الوحدات الصناعية عينة الدراسة.

4 –تم مقارنة الفروق بين متوسطات المؤشرات المالية محل الدراسة قبل وبعد الخصخصة واستخدام اختبار (T test) لتحديد الدلالة الإحصائية للفروق عند مستوى معنوية (0,05)، ويكون الإختبار ذا دلالة إحصائية (معنوي) إذا كان مستوى المعنوية للمؤشر أقل من (0,05) بينما يكون غير معنوي إذا كان أكبر من (0,05).

ولتحليل بيانات الدراسة وتنفيذ الخطوات السابقة إعتمد الباحثان على خدمات الكمبيوتر من خلال تشغيل البرنامج الإحصائي SPSS، كما تم استكمال التحليل الإحصائي هذا بتمثيل وتحليل إتجا هات متوسطات المؤشرات خلال الفترة الزمنية التي تغطيها فترة الدراسة من خلال برنامج Excel.

10. نتائج التحليل واختبار فروض الدراسة:

يظهر الجدول رقم (1) نتائج تحليل بيانات الدراسة وهو يشير إلى قيمة الوسط الحسابي والانحراف المعياري لكل مؤشر من مؤشرات الدراسة بالنس بة لجميع الوحدات الاقتصادية محل الدراسة قبل وبعد الخصخصة، وكذا قيمة (T) ومستوى معنوياتها.

جدول (1)

نتائج تحليل بيانات الدراسة

م		المؤشرات المحاسبية	الوسط الحسابي		الانحراف المعياري		التغيير في الوسط الحسابي	اختبار T	مستوى الدلالة المحسوبة
			قبل الخصخصة	بعد الخصخصة	قبل الخصخصة	بعد الخصخصة			
1	مؤشرات الربحية	معدل العائد على الأموال المستثمرة	0,1294	0,0356	0,1281	0,0052	0,0938	1,502 –	0,230
2		معدل العائد على حقوق الملكية	0,3342	0,0754	0,2227	0,0164	0,2590	– 2,252	0,110
3		هامش الربحية	0,1089	0,1020	0,1217	0,0237	0,0068	– 0,103	0,925
4	مؤشرات كفاءة النشاط	معدل دوران إجمالي الأصول	0,3472	0,2716	0,0773	0,0301	0,0757	– 2,040	0,134
5		معدل دورن الأصول العاملة	0,35353	0,2841	0,2020	0,0405	0,0694	– 1,764	0,176
6		معدل دوران الأصول المتداولة	0,7934	1,6255	0,2020	0,2861	0,8321-	– 3,783	0,032

7	مؤشرات الهيكل المالي	معدل الأموال المفترضة إلى إجمالي الأصول	0,7245	0,5548	0,1012	0,0387	0,1698	– 3,021	0,057
8		معدل الأموال المفترضة إلى حقوق الملكية	7,2953	1,6583	4,3036	0,4255	5,637	– 2,422	0,094
9		معدل الأموال المفترضة بدون فوائد إلى إجمالي القروض	0,2982	0,1186	0,1837	0,0222	0,1796	– 1,994	0,140
10	مؤشرات السيولة	نسبة للتداول (مرة)	2,497	2,6474	1,1790	0,6021	0,14981	– 0,188	0,863
11		نسبة التداول السريع	1,7672	1,3138	0,8908	0,3313	0,4533	– 0,800	0,482
12		نسبة النقدية (مرة)	0,7932	0,5470	0,4207	0,2876	0,2463	– 0,781	0,492

وباستقراء وتحليل هذه النتائج اتضح ما يأتي:

1- التغير في مستوى الربحية:

تم قياس هذا المتغير قبل وبعد تبني سياسة الخصخصة باستخدام ثلاثة مؤشرات هي (1،2،3)، وتشير نتائج التحليل الإحصائي كما يتضح من خلال الجدو ل (1) إلى عدم

وجود أي تحسن في جميع مؤشرات الربحية، بل وأكثر من ذلك أن هذه المؤشرات تناقصت بعد تطبيق سياسة الخصخصة عنة قبل تطبيقها على مستوى الوحدات الاقتصادية محل الدراسة، حيث وقد بلغ التغير في الوسط الحسابي قبل وبعد الخصخصة لهذه المؤشرات لصالح فترة ما قبل تبني سياسة الخصخصة على التوالي (0,0068، 0,2590، 0,0938) على التوالي، وإن كان ذلك التناقص لا يعتبر ذو دلالة إحصائية إذ جاءت قيمة مستوى الدلالة المحسوبة لجميع مؤشرات الربحية (0,925، 0,110، 0,230) على التوالي وهي أكبر من قيمة مستوى الدلالة (0,05) المعتمدة لقبول أو رفض فرضية الدراسة الأمر الذي يدل على أن تأثير تطبيق سياسة الخصخصة كان معدوما من حيث قدرة تلك الوحدات علي تحقيق الأرباح . واستكمال للتحليل الإحصائي هذا تم إجراء تحليل لاتجاهات متوسطات مؤشرات الربحية خلال الفترة الزمنية التي تغطيها الدراسة والتي تظهر فـي الجدول رقم (2) وتحليل اتجاه المنحنيات الممثلة لمتوسطا ت هذه المؤشرات (ش رقم 1) والتي يتضح من خلال تلك المنحنيات بأن هناك اتجاه نحو انخفاض هذة المؤشرات بعد الخصخصة مقارنة بالفترة السابقة لها، مما يعني بان هناك تناقص في ربحية تلك الوحدات عينة الدراسة بعد تطبيق سياسة الخصخصة، مما يتطلب من الجهات ذات العلاقة إعادة النظر فيما تم اتخاذه من إجراءات تصحيحيه لأوضاع تلك الوحدات.

وفي هذا الخصوص هناك من يرى [5] بناءً على ما أظهرته الدراسات بأن نسبة كبيرة من التحسن في ربحية وكفاءة الوحدات الاقتصادية العامة يمكن الحصول عل يهـ- بصفة خاصة في الدول النامية- من خلال:

❋خصخصة الإدارة. أي تحويل إدارة الوحدات الاقتصادية العامة إلى إدارة خاصة تستند على مفاهيم وأساسيات الإدارة الخاصة وتستخدم الأدوات الإدارية المتقدمة التي تستخدم في الدول التي تتبع اقتصاديات السوق حيث تقاس كفاءة الوحدات الاقتصادية العامة بالربح والإنتاجية (**الحناوي، 1993، ص24، 25**).

❋توفير البيئة التنافسية التي تعمل تلك الوحدات في ظلها .فقد وجد أن برامج الخصخصة التي تتضمن إصلاحات مؤسساتية معمقة وتهدف إلى تشجيع المنافسة تكون أكثر فاعلية

في تحقيق الأهداف الرئيسية للخصخصة (Evzen, 2003)، دون الحاجة إلى تغيير نمط الملكية.

2- التغيير في كفاءة النشاط:

تم قياس هذا المتغير باستخدام ثلاثة مؤشرات هي (6،5،4) وتظهر نتائج التحليل الإحصائي لهذه المؤشرات كما يتضح من خلال الجدول (1) بأنة من بين جميع تلك المؤشرات ، هناك مؤشر واحد وهو مؤشر دورا ن الأصول المتداولة الذي شهد تحسن بعد تبني سياسة الخصخصة عنة قبل الخصخصة، حيث وقد زاد هذا المؤشر بمقدار (0,8321 مرة)، وبلغ قيمة مستوى الدلالة المحسوبة لهذا الفرق (الزيادة) (0,032) وهي أقل من قيمة مستوى الدلالة المعتمدة (0,05) في الدراسة، الأمر الذي يعني بان الفرق دال إحصائيا عند مستوى معنوية (0,05) وأن التحسن فيه بعد الخصخصة عنة قبل الخصخصة جوهرياً وملحوظاً.

أما فيما يتعلق بمؤشري دوران إجمالي الأصول والأصول العاملة فكما يتضح من خلال الجدول (1) بأن هذين المؤشرين تناقصا بعد تطبيق سياسة الخصخصة بمقدار (0,0694، 0,0757) مرة، وإن كان ذلك التناقص غير دال إحصائياً، حيث وقد بلغت قيمة مستوى الدلالة المحسوبة لهذه الفروق (0,176، 0,134) على التوالي وكليهما اكبر من قيمة مستوى الدلالة المعتمدة في الدراسة (0,05).

وبتحليل اتجاهات متوسطات هذه المؤشرات والمنحنيات الممثلة لها (جدول 2، ش2) يظهر وجود تحسن أفضل لمؤشرات دوران الأصول المتداولة بعد الخصخصة وانخفاض في المؤشرين الآخرين، مما يعني بأن هذه الوحدات ما زالت تعاني من انخفاض كفاء استغلال أصولها الثابتة والاستفادة من طاقتها الإنتاجية، وبالتالي يمكن القول أيضاً بأن تأثير تطبيق سياسة الخصخصة كان محدوداً جداً فيما يتعلق بكفاءة نشاط الوحدات الاقتصادية محل الدراسة.

3- التغيرات في مؤشرات الهيكل المالي:

يشير التغير في مؤشرات الهيكل المالي إلى مدى نجاح الإدارة في تحقيق التوازن في الهيكل التمويلي للوحدة الاقتصادية وكما يتضح من خلال الجدو ل رقم (1) بأن هناك فروق بين الوسط الحسابي لهذه المؤشرات قبل وبعد الخصخصة، حيث وقد تناقص مؤشر الأموال المقترضة إلى إجمالي الأصول بعد الخصخصة بمقدار (0,1698) عنة قبل الخصخصة، كذلك تناقص مؤشر الأموال المقترضة إلى حقوق الملكية و مؤشر الأموال المقترضة بدون فوائد إلى إجمالي القروض بعد الخصخصة بمقدار (0,1796، 5,637) عنة قبل الخصخصة على التوالي، إلا أن هذه التغيرات غير جوهرية فقد جاءت قيمة مستوى الدلالة المحسوبة لهذه المؤشرات (0,140، 0,094، 0,057) على التوالي وهي أكبر من قيمة مستوى الدلالة المعتمدة (0,05) لأن يكون التغير ذو دلالة إحصائية، الأمر الذي يعني أن إدارة الوحدات الاقتصادية محل الدراسة نجحت إلا حداً ما في تقليص اعتماد تلك الوحدات على الأموال المقترضة، الأمر الذي خفف من شدة الإختلالات في الهياكل التمويلية لتلك الوحدات إلا أنة ما يجب آخذة في الاعتبار في هذا الص دد هو زيادة اعتماد تلك الوحدات على الأموال المقترضة المرتفعة التكلفة بعد الخصخصة على حساب الأموال المقترضة الأقل تكلفة.

وبتحليل اتجاهات هذه المؤشرات يلاحظ كما في الجدول (جدول 2، ش3) بأن اتجاه معدل الأموال المقترضة إلى حقوق الملكية وكأنة أكثر انخفاض مما هو ع لية المؤشرين الآخرين على مستوى عينة الدراسة إلا أن ذلك الانخفاض غير جوهري كما يدل على ذلك مستوى الدلالة المحسوبة حيث وقد جاء مقدار الانخفاض (التغيير) غير معنوي، وبصفة عامة يتفق التحليل الإحصائي وتحليل اتجاه متوسط مؤشرات الهيكل المالي على خفة المشاكل الخاصة بالهياكل المالية التي كانت تعاني منها الوحدات الاقتصادية محل الدراسة، حيث وقد تبين بأن هناك انخفاض في كافة مؤشرات الهيكل التمويلي بعد الخصخصة عنة قبل الخصخصة وان كان الانخفاض في مؤشر الأموال المقترضة التي لا تدفع عنها فوائد إلى إجمالي القروض بعد الخصخصة عنة قبل الخصخصة يعد أمراً غير

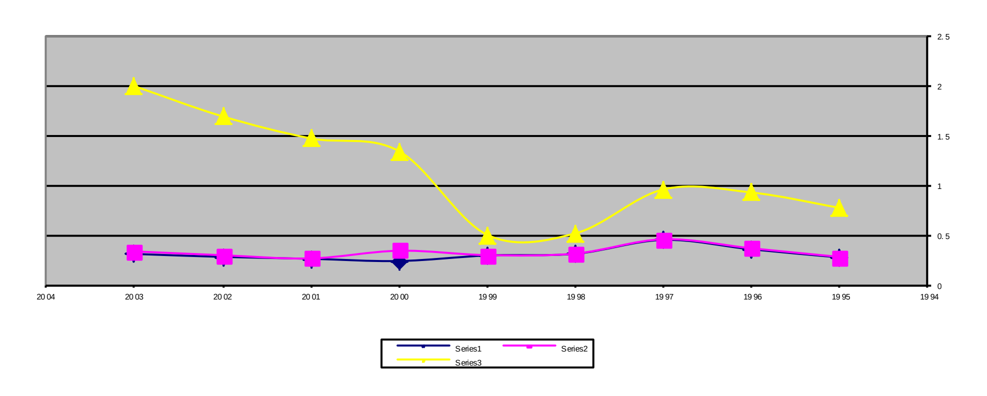
مرغوباً فية نظراً لأنة يعني ضمناً أن هناك ا تج اه نحو الأموال المقترضة ذات التكلفة المرتفعة.

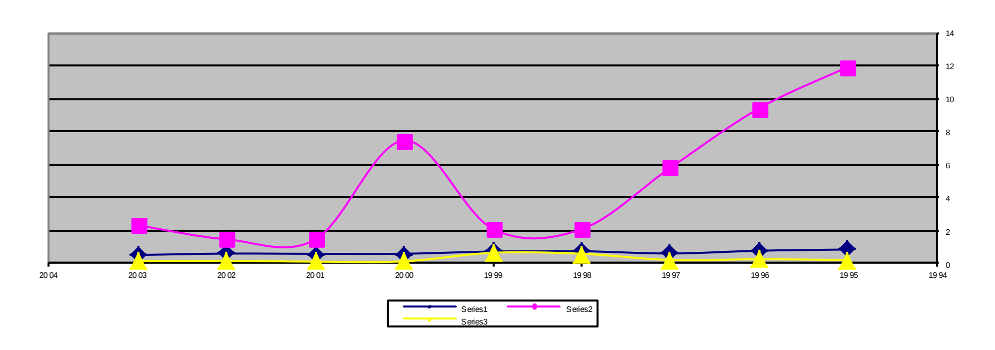
4- التغير في مستوى السيولة :

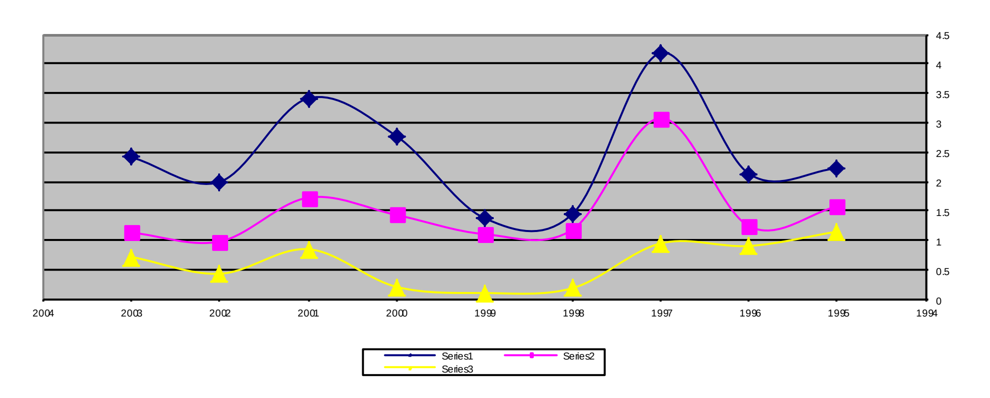
تشير نتائج التحليل الإحصائي كما يتضح من الجدول (1) إلى عدم وجود تغير ملحوظ في مستوى السيولة لدى الوحدات الا قتصادية محل الدراسة بعد تبني سياسة الخصخصة عنة قبل تبني هذه السياسة، فقد جا ءت الفروق لكل هذة المؤشرات غير دالة إحصائياً، وهذة النتيجة بدون شك تتفق مع ما تم التوصل إلية من نتائج لمؤشرات الدراسة، خصوصاً لمؤشرات الربحية ومؤشرات الهيكل التمويلية، لأن عدم التحسن الكافي في مستوى السيولة يعني استمرار القروض ذات معدلات الفائدة المرتفعة، الأمر الذي انعكس على قدرة هذه الوحدات على تحقيق الأرباح والتغلب على الإختلالات في الهياكل التمويلية وهو ما كشفت عنة بوضوح نتائج تحليل مؤشرات الربحية والهياكل التمويلية . وبتحليل اتجا هات هذة المؤشرات يلاحظ كما هو في (الجدول 2، ش 4) بأنة لا يوج د تغير ملحوظ في مؤشرات السيولة بعد تطبيق سياسة الخصخصة عنة قبل الخصخصة إلا أنة يمكن القول بأن المؤشرات أصبحت أكثر استقراراً في الفترات الأخيرة مقارنة بالفترات السابقة.

جدول رقم (2)

	م	المؤشرات المالية	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري
مؤشرات الربحية	1	معدل العائد على الأموال المستثمرة.	0,3174	0,0461	0,0499	0,1040	0,0609	0,0403	0,0285	0,0385	0,0351	0,0801	0,0865
	2	معدل العائد على حقوق الملكية.	0,5055	0,3142	0,3824	0,5903	0,3902	0,0895	0,0550	0,0878	0,0693	0,2760	0,1941
	3	هامش الربحية.	0,0113	0,0559	0,0778	0,2865	0,1661	0,1317	0,0760	0,1080	0,0921	0,1118	0,0745
مؤشرات كفاءة النشاط	1	معدل دوران إجمالي الأصول.	0,2733	0,3550	0,4501	0,3105	0,2936	0,2379	0,2601	0,2793	0,3089	0,3076	0,0595
	2	معدل دوران الأصول العاملة.	0,2790	0,3657	0,4564	0,3130	0,2971	0,3415	0,2640	0,2963	0,3346	0,3275	0,0546
	3	معدل دوران الأصول المتداولة.	0,7722	0,9269	0,9585	0,5161	0,5015	1,3428	1,4709	1,6923	1,9960	1,1308	0,4942
مؤشرات الهيكل التمويلي	1	معدل الأموال المقترضة إلى إجمالي الأصول.	0,8295	0,7555	0,5877	0,7255	0,7068	0,5729	0,5679	0,5811	0,4973	0,6471	0,1037
	2	معدل الأموال المقترضة إلى حقوق الملكية	11,9272	9,4043	5,7878	2,0619	2,0889	7,4533	1,4343	1,4492	2,2965	4,8782	3,7063
	3	معدل الأموال المقترضة بدون فوائد إلى إجمالي القروض.	0,1921	0,2381	0,1908	0,5718	0,6306	0,1115	0,0912	0,1425	0,1292	0,2553	0,1902
مؤشرات السيولة	1	نسبة التداول (مرة)	2,2212	2,1292	4,1892	1,4503	1,3734	2,7722	3,4144	1,9939	2,4091	2,4392	0,8551
	2	نسبة التداول السريع	1,5733	1,2353	3,0779	1,1822	1,1017	1,4288	1,7231	0,9769	1,1265	1,4917	0,6048
	3	نسبة النقدية (مرة)	1,1454	0,8998	0,9449	0,1829	0,0983	0,2040	0,8453	0,4267	0,7117	0,6061	0,3631







متوسطات المؤشرات المالية خلال فترة الدراسة

وهكذا فقد أسفرت نتائج تحليل الدراسة إلى انعدام تأثير إتباع سياسة الخصخصة على جوانب الأداء المالي للوحدات الاقتصادية محل الدراسة ، باستثناء مؤشراً واحداً من مؤشرات الأداء المالي وهو مؤشر دوران الأصول المتداولة ، الأمر الذي يعني بأن كافة الإجراءات والتدابير التي تندرج تحت ما يسمى بإعادة الهيكلة وهو أسلوب من أساليب الخصخصة المتبعة في إصلاح أوضاع الخلل في الهياكل المالية والتنظيمية والإدارية للوحدات الصناعية العامة اليمنية، وكذا أسلوب تخفيف القيود التي تقلل من قدرة الإدارة على تشغيل هذه الوحدات لم يكن مؤثراً على مستوى الأداء المالي لتلك الوحدات، وبناء على ذلك ترفض فرضية الدراسة البديلة التي تنص على وجود تأثير لتطبيق سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة اليمنية،, وتقبل فرضية الدراسة الأصلية.

11. التوصيات:

إن مهمة إصلاح الوحدات الاقتصادية العامة في اليمن، تمثل واحداً من أهم التحديات التي تواجه الاقتصاد اليمني، وفي السنوات الأخيرة تبنت الدولة سياسة الخصخصة كوسيلة لرفع كفاءة وتحسين مستوى أداء هذه الوحدات، وبتحليل مستويات الأداء المالي لبعض الوحدات الصناعية العامة قبل وبعد الخصخصة أمكن التوصل إلى بعض المؤشرات التي قد يمكن الاعتماد عليها كأساس للحكم على نتائج الاتجاه نحو الخصخصة، وفي ضوء التحليل السابق واستقراء النتائج التي تم التوصل إليها يعرض الباحثان في الجزء التالي بعض الملاحظات والتوصيات التي قد تساعد على زيادة فعالية سياسة الخصخضة

1 - يوصي الباحثان بإعادة النظر في الأساليب المتبعة لتنفيذ سياسة الخصخصة، والتدرج في تطبيق هذه السياسة بحيث يمثل فصل ملكية الوحدات الاقتصادية الصناعية- سواء كانت استراتيجية أو مزمع خصخصتها- عن إدارتها (خصخصة الإدارة) الخطوة الأولى في تنفيذ هذه السياسة، وذلك لعدة أسباب أهمها:

أ. أن هذا الأسلوب يفسح المجال أمام الإدارة في اتخاذ القرارات الملائمة طبقاً لمبدأ الفصل بين الإدارة والملكية مما يساعد على إصلاح الخلل السائد في الهياكل

المالية والإدارية والتنظيمية الأمر الذي يؤدي إلى تحسن مستوى الأداء وتحول الوحدات الاقتصادية الصناعية إلى كيانات اقتصادية قوية يمكن النظر في بيعها أو استمرارها في مرحلة لاحقة.

ب. إن تحسن الأداء المالي للوحدات الاقتصادية يرجع أساساً إلى نظام الحوافز الفعال والكفاءة التنظيمية والإدارية ولا يرجع إلى مجرد ضخ الأموال في هذه الوحدات نتيجة البيع الجزئي لها أو بيع الوحدات التي لا تعد استراتيجية والاستفادة من عوائد البيع لإصلاح أوضاع الوحدات التي تعد استراتيجية دون أن يتغير نمط الإدارة.

ج. أن هذا الأسلوب يجعل من سياسة الخصخصة تعمل على تحقيق الإصلاح الاقتصادي المتكامل الأبعاد وليس الاقتصار على مجرد نقل ملكية تلك الوح دات إلى القطاع الخاص.

2 -يجب أن تتضمن إعادة الهيكلية المالية في ظل تغيير نمط إدارة الوحدات الصناعية العامة اليمنية اتخاذ العديد من الإجراءات، أهمها:

- التخلص من الأصول الثابتة غير المستغلة أو أن استغلالها غير اقتصادي واستخدام حصيلة بيع الأصول في سداد جزء من الق روض والتفاوض مع البنوك الدائنة فيمايتعلق بالجزء الآخر.
- العمل على سرعة الانتهاء من المشروعات قيد التنفيذ ذات الجدوى الاقتصادية، مع تجميد المشروعات الأخرى غير المجدية والعمل على التخلص من بعضها إن أمكن بشكل أو بآخر.
- التخلص من العجز المرحل لتصحيح صافي قيمة حقوق الملكية وتصويب الهيكل التمويلي والمركز المالي، وذلك من خلال زيادة رأس المال وإعادة تقييم أصول الوحدة الاقتصادية بقيمتها الحالية.
- تحجيم المخزون من الانتاج التام والمستلزمات السلعية وربط برامج الانتاج بخطط المبيعات وتنشيط عمليات التحصيل ووضع نظام متكامل ل حساب العملاء بما

يضمن الرقابة على حدود الائتمان ومتابعة التحصيل وتحسين موقف السيولة النقدية.

3 -يوصي الباحثان باتخاذ المزيد من الخطوات والإجراءات الهادفة إلى خلق بيئة اقتصادية تنافسية تمثل ضغطاً مستمراً على وحدات قطاع الأعمال العامة والخاصة للاستجابة لحاجات الأفراد ورغباتهم والعمل على تحسين مستوى الأداء وضغط التكاليف.

4 -لابد أن يتم الاتجاه نحو الخصخصة وفق خطة إستراتيجية طويلة الأجل تحدد دور الوحدات الصناعية العامة في مجال التنمية الاقتصادية والعمل على مراجعة أهداف هذه الوحدات وقيمتها الاستثمارية بشكل دوري، حيث يجب أن تسهم ملكية الدولة لهذه الوحدات في النمو الاقتصادي الكلي.

5 -يوصي الباحثان الجهات المعنية وذات العلاقة بضرورة إعادة النظر في النظام المحاسبي الموحد المتبع في الوحدات الصناعية العامة، واعتبار تطويره جزء لا يتجزأ من عملية إصلاح هذه الوحدات وبما يحقق الهدف من تشغيلها وإدارتها في ظل سياسة الخصخصة ويلبي الطلب المتزايد على المعلومات المحاسبية في ظل هذه السياسة، خصوصاً عملية التقييم الدوري والمستمر لأداء هذه الوحدات بهدف رقابة ومتابعة أثر هذه السياسة والوقوف على نواحي القوة ومحاولة تعزيزها ونواحي الضعف ومحاولة علاجها.

6 -الاتجاه للمزيد من الأبحاث في الحقل المحاسبي فيما يخص تحديد وقياس أثر سياسة الخصخصة على أداء الوحدات الاقتصادية العامة، والدراسة والتطوير المستمر لمؤشرات قياس وتقييم أداء هذه الوحدات وفقاً للظروف والمتغيرات التي تطرأ، حيث وقد لاحظ الباحثان بأن اهتمام البحوث في المجال المحاسبي قد انصبت على المشاكل المحاسبية المتعلقة بالوحدات التي يتم تحويلها إلى القطاع الخاص ولم تلقى الوحدات التي ما زالت تابعة للقطاع العام الاهتمام المناسب، على الرغم من أن الهدف النهائي

لسياسة الخصخصة هو تشغيل وإدارة هذه الوحدات وفقاً للأسس المعمول بها في القطاع الخاص بغض النظر عن شكل الملكية (عام، خاص).

هوامش البحث

(1) للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع على سبيل المثال لا الحصر:

- Richard, H., and Ali, M., M., (1988) privatization and public enterprises, occasional paper N.56, international monetary fund, Washington- Dec- Jan, p.3.

– النجار، سعيد (1988) التخصصية والتصحيحات الهيكلية في البلاد العربية ، صندوق النقد العربي، أبو ظبي، ص23.

– محمود ، صلاح الدين فهمي (1991) القطاع العام بين التصفية والتنمية ، مجلة البحوث التجارية المعاصرة، م5، ع1، كلية التجارة، جامعة أسيوط، ص83.

– فلمبان، فريد هاشم (2001)، الخصخصة كمحدد لعناصر خ فض التكلفة بالشركة السعودية الموحدة للكهرباء، المجلة المصرية للدراسات التجارية، م 25، ع2، كلية التجارة جامعة المنصورة، ص638.

– المتوكل، مصطفى حسين (2001)، الخصخصة : خلق آفاق جديدة أمام القطاع الخاص، مجلة كلية التجارة والاقتصاد، عدد خاص بأبحاث المؤتمر العلمي ال خامس (مستقبل اليمن في ظل المتغيرات الإقليمية الدولية)، جامعة صنعاء، سبتمبر، ص473.

(2) للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى:

- Weiner, N., and Thomas, A., M., (1981) A Model of corporate performance as a function of environmental organizational, and leadership influences, Academy of management journal, vol.24, no.3, PP. 453- 470.

– سالم ، عبد الله (1996)، الخصخصة وتقييم الأصول والأسهم في البورصة ، مكتبة النهضة المصرية، ص169.

(3) للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى:

-الحاوري، محمد أحمد (2003)، مصدر سابق، ص28-31.

-فايد، عادل طه أحمد (1996)، ضبط إيقاع المنظومة المحاسبية لضمان فعالية تطبيق سياسة الخصخصة ، المؤتمر السنوي الأول ، دور المحاسبة والمراجعة في مرحلة الخصخصة المنعقد للفترة من 14- 15 سبتمبر، القاهرة، ص8.

-القاضي، حسين (2002)، الإصلاح الاقتصادي في سورية إلى أين، دار ا لرضا للنشر، دمشق، ص137-142.

(4) للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى:

-الحاوري، محمد أحمد (2003)، مصدر سابق، ص29- 32.

-فضالة، أبو الفتوح علي (1994)، الهياكل التمويلية، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، ص285.

(5) للمزيد من الإطلاع يمكن الرجوع إلى:

- Akrem, T. (1999), op. cit, pp.21-22.

- مصطفى، نهال فريد (1994)، مصدر سابق، ص23، 38.

- Tatiana, A., and James, W., ( ), privatization ownership structure and company performance: The case of Ukraine, <http://www.google,pp.25-26>.

قائمة المصادر العربية والأجنبية

أولاً- المصادر العربية

1 -الجمهورية اليمنية، وزارة الشؤون القانونية (1999) قانون رقم 45 لسنة 1999 بشأن الخصخصة، المادة (3) الفقرة (ج)، الجريدة الرسمية ، ع2، مؤسسة 14 أكتوبر للصحافة والطباعة والنشر.

2 -الحاوري، محمد أحمد (2003)، تقييم سياسة الخصخصة في الجمهورية اليمنية، مجلة كلية التجارة والاقتصاد، ع20، كلية التجارة، جامعة صنعاء، مارس.

3 -الحشاش، هدية محمد علي (1997)، أثر إصدار قانون شركات قطاع الأعمال العام على الأداء الفعلي لهذه الشركات- دراسة تطبيقية، المجلة المصرية للدراسات التجارية، م1، ع1، ج1، كلية التجارة، جامعة المنصورة.

4 –الحناوي، محمد صالح (1993)، الخصخصة وإعداد القيادات الإدارية، مجلة كلية التجارة للبحوث العلمية، عدد خاص : ببحوث ودراسات مؤتمر الخصخصة ونقل التكنولوجيا والتنمية في مصر المنعقد بكلية التجارة– جامعة الإسكندرية للفترة من 16– 20 مايو.

5 –سالم ، عبد الله (1996)، الخصخصة وتقييم الأصول والأسهم في البورصة ، مكتبة النهضة المصرية.

6 –الصبان ، محمد سمير عبد السلام (1993) دور الإفصاح المحاسبي في عملية الخصخصة، مجلة كلية التجارة للبحوث العلمية ، عدد خاص ببحوث ودراسات مؤتمر الخصخصة ونقل التكنولوجيا والتنمية في مصر المنعقد في كلية التجارة– جامعة الاسكندرية للفترة من 16– 20 مايو.

7 –العريقي ، جميل عبد الخالق سالم (2005) الخصخصة ودورها في الموازنة اليمنية ، رسالة دكتوراه غير منشورة، أكاديمية الاقتصاد والبيئة والطاقة، جمهورية أذربيجان.

8 –فايد ، أحمد محمد عبد الرؤوف (1995)، التأجير التمويلي كأداة لزيادة فاعلية الخصخصة في مصر ، المجلة المصرية للدراسات التجارية ، م19، ع1، كلية التجارة، جامعة المنصورة.

9 –فايد، عادل طه أحمد (1996)، ضبط إيقاع المنظومة المحاسبية لضمان فعالية تطبيق سياسة الخصخصة ، المؤتمر ا لسنوي الأول ، دور المحاسبة والمراجعة في مرحلة الخصخصة المنعقد للفترة من 14– 15 سبتمبر، القاهرة.

10 –فضالة ، أبو الفتوح علي (1994)، الهياكل التمويلية ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع.

11 –فلمبان، فريد هاشم (2001)، الخصصة كمحدد لعناصر خفض التكلفة بالشركة السعودية الم وحدة للكهرباء، المجلة المصرية للدراسات التجارية، م 25، ع2، كلية التجارة جامعة المنصورة.

12 –القاضي، حسين (2002)، الإصلاح الاقتصادي في سورية إلى أين، دار الرضا للنشر، دمشق.

13 -المتوكل، مصطفى حسين (2001)، الخصخصة : خلق آفاق جديدة أمام القطاع الخاص، مجلة كلية التجارة والاقتصاد، عدد خاص بأبحاث المؤتمر العلمي الخامس (مستقبل اليمن في ظل المتغيرات الإقليمية الدولية)، جامعة صنعاء، سبتمبر.

14 -مجاهد، سمير مرتضى (2003)، مدخل مقترح لتقييم الأداء المالي الشامل للشركات المتجهة للخصخصة بغرض زيادة منفعة البيانات المحاسبية وتنشيط سوق ا لمال المصري- دراسة تطبيقية ، المجلة المصرية للدراسات التجارية ، م27، ع3، كلية التجارة، جامعة المنصورة.

15 -محمود ، صلاح الدين فهمي (1991) القطاع العام بين التصفية والتنمية ، مجلة البحوث التجارية المعاصرة، م5، ع1، كلية التجارة، جامعة أسيوط.

16 -النجار، سعيد (1988) التخصصية والتصحيحات الهيكلية في البلاد العربية ، صندوق النقد العربي، أبو ظبي.

17 -نهال فريد مصطفى (1994)، أثر برامج الخصخصة على الأداء المالي لشركات قطاع الأعمال العام، المجلة العلمية لكلية التجارة ، الملحق الأول للعدد الثاني ، جامعة طنطا.

18 -هلالي، حسين مصطفى (1996)، تقييم منفعة المعلومات المحاسبية في الإفصاح عن الأداء المالي والتنبؤ بأرباح الشركات في قطاع الأعمال العام ، دراسة نظرية تطبيقية على شركات المقاولات ، المجلة المصرية للدراسات التجارية ، م20، ع4، ج1، كلية التجارة، جامعة المنصورة.

ثانياً- المصادر الأجنبية

- Richard, H., and Ali, M., M., (1988) privatization and public enterprises, occasional paper N.56, international monetary fund, Washington- Dec- Jan.
- Bailey, R., (1991), uses and misuses of privatization FMR. Kemp, ed., privatization, McFarland and
- company, Inc, N.C.
- Nan Kani, H., (1995) Lessons of privatization in developing countries, Finance and development, March.
- Bailey, E., (1986), price and productivity change following deregulation the U.S. Experience, Economic Journal.

- ❀ Moore, T., (1992), British privatization taking capitalism to the people, Harvard business review, January- February.
- ❀ Kay, J., and Thompson, D., J.,(1986) privatization- A ratio policy in scach of nale, Economic Journal
- ❀ Ahmed, G., and etal, (1992) welfare consequences of selling public enterprises, The World Bank, Washington D.C.
- ❀ Akram, T., (1999), Privatization of public enterprises in Bangladesh: Problems and Prospects, http://www.google,october.
- ❀ Koh, H., C., (1991), Model predication and auditor assements of going concern stats, Accounting and business research, vol. 21, No. 84.
- ❀ Perry, R., H., and Nix, S., (1991), regression analysis ratios in the cross section, Analysis of Financial Statement, Accounting and business Research, vol.21, no.82.
- ❀ Weiner, N., and Thomas, A., M., (1981) A Model of corporate performance as a function of environmental organizational, and leadership influences, Academy of management journal, vol. 24, no.3, PP. 453- 470.
- ❀ Tatiana, A., and James, W., Privatization ownership structure and company performance: The case of Ukraine, http://www.google.
- ❀ Evzen, k., and Jan, S., (2003) ownership and firm performance after large-scale privatization, October, http://www.googles